MARTIN HEIDEGGER

ESSERE E TEMPO

Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi
sulla versione di Pietro Chiodi



LONGANESI

Presentazione

Quando nel 1927 Martin Heidegger pubblicò Essere e tempo, si ebbe subito la sensazione che un nuovo astro fosse sorto nel firmamento della filosofia. Da anni le sue lezioni – di cui Essere e tempo è il distillato – avevano richiamato intorno a quel giovane «sciamano del pensiero» un folto gruppo di allievi e ascoltatori. Ma con l'apparizione del capolavoro fu chiaro a tutti che Heidegger emanava davvero un'aura magica: era un pensatore capace di fare filosofia in grande stile.

Adottando una terminologia nuova, a tratti ostica e cruda, con cui cercava di superare la crisi del linguaggio filosofico tradizionale, Heidegger riprende e radicalizza l'antico problema di Platone e Aristotele: il problema dell'essere. Ma nella sua palpitante interrogazione tale questione è riproposta in modo tutt'altro che erudito o astratto, riflettendosi in essa le inquietudini di un intero secolo: il venir meno del sentimento religioso, il tramonto della metafisica e la crisi delle ideologie, la fine dell'assoluto e il diffondersi del nichilismo, lo stridente contrasto tra una macchina moderna sempre più complessa e un uomo sempre più elementare.

Essere e tempo ha così ispirato importanti correnti della filosofia, della teologia, della psichiatria del Novecento. E il continuo susseguirsi di nuove letture – che lo interpretano via via come bibbia dell'esistenzialismo, decostruzione dell'ontologia, parabola gnostica o versione moderna della filosofia pratica – non fa che confermarne l'incontestabile

centralità e attualità, alimentando ulteriori interrogativi. Perché quest'opera rimase incompiuta? Qual è il segreto del suo inesauribile fascino? Che significato ha la «svolta» fra il primo e il secondo Heidegger? C'è continuità o rottura fra lo Heidegger «ermeneuta dell'esistenza» e quello che si proclama «pastore dell'essere»? Le risposte vanno cercate in questo libro, al quale sempre si è tornati e sempre si tornerà. La nuova edizione italiana approntata da Franco Volpi – rispettando nella terminologia la storica versione di Pietro Chiodi, ma adeguandola ai criteri richiesti da una ormai consolidata tradizione di studi e di rigore filologico – è corredata di cospicui apparati e riporta per la prima volta le Glosse manoscritte da Heidegger a margine della propria copia personale.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) è uno dei massimi pensatori contemporanei. L'edizione delle sue opere complete – la Gesamtausgabe – è stata avviata nel 1975 e prevede la pubblicazione di 102 volumi, di cui Essere e tempo è quello fondamentale. Longanesi ha pubblicato anche Tempo e essere.

ESSERE E TEMPO

di MARTIN HEIDEGGER

*NUOVA EDIZIONE ITALIANA
A CURA DI FRANCO VOLPI
SULLA VERSIONE DI PIETRO CHIODI
CON LE GLOSSE A MARGINE DELL'AUTORE*

LONGANESI

www.longanesi.it
ISBN 978-88-304-4307-5
Traduzione dall'originale tedesco
Sein und Zeit
di Pietro Chiodi
In copertina: © Paul Klee, Libro aperto (1930), acquerello e penna su tela di lino preparata con fondo a biacca (Solomon R. Guggenheim Museum, New York)
GRAFICA RUMORE BIANCO
Martin Heidegger, Sein und Zeit



Prima edizione digitale 2015

Conversione PDF 2020


AVVERTENZA DEL CURATORE DELLA NUOVA EDIZIONE ITALIANA

La presente edizione di Essere e tempo è un rifacimento dell'ormai storica versione di Pietro Chiodi pubblicata da Longanesi nel 1970, ma già apparsa nel 1969 presso la UTET (Torino). La traduzione di Chiodi era la rielaborazione di una precedente versione da lui curata nel 1953 per i Fratelli Bocca Editori (Milano-Roma), la terza al mondo dopo quella giapponese di Jitsujin Terajima (1939/40) e quella spagnola di José Gaos (1951). Un'impresa pionieristica, resa particolarmente ardua dalla radicale novità del capolavoro di Heidegger e dal suo linguaggio ostico.

Per l'intelligenza delle soluzioni adottate, la traduzione di Chiodi si impose e durò negli anni, aprendo le porte alla vasta fortuna del pensiero heideggeriano in Italia. La terminologia da lui fissata per un'opera che giganteggia come uno dei grandi testi del pensiero contemporaneo è ormai entrata nel linguaggio filosofico italiano. Valga per tutti l'esempio di «Esserci», che rende Dasein – termine in altre lingue ancora privo di una soluzione soddisfacente – nella maniera più felice, semplice ed efficace possibile. Influenzato dall'ambiente filosofico torinese, nelle sue soluzioni Chiodi mise a frutto in maniera originale l'insegnamento di maestri quali Nicola Abbagnano o Luigi Pareyson, che per primi avevano recepito il pensiero heideggeriano e ne avevano reso in italiano i concetti basilari.

Oggi il traduttore si trova in una situazione molto più favorevole, potendo contare su una ormai consolidata tradizione di studi e su basi testuali ben più ampie. Grazie anche all'edizione delle opere complete – la Gesamtausgabe – egli è in grado di seguire passo per passo il cammino che conduce fino a Essere e tempo, osservando sul nascere la genesi del vocabolario e del programma filosofico heideggeriano. Può entrare ormai comodamente nell'atelier del pensatore e studiare l'allestimento di quest'opera in tutti i suoi dettagli, le sue intuizioni e oscillazioni, i suoi avanzamenti e le sue esitazioni.

A Chiodi tutto ciò era precluso. Tanto maggiore è quindi il rispetto da tributare alla sua impresa, che rappresenta un capitolo influente nella storia della filosofia italiana del Novecento e un riferimento importante nonostante gli evidenti segni del tempo.

Per queste ragioni alla base della nostra nuova edizione si è scelto di conservare la versione di Chiodi, sia pure mediante un profondo lavoro di restauro. Rispettando l'impianto generale e le scelte terminologiche, abbiamo sistematicamente adeguato la resa ai criteri di precisione e di rigore oggi indispensabili.

Il nostro lavoro è stato condotto principalmente sul testo dell'ultima edizione pubblicata in vita da Heidegger (la 12ª del 1972, pressoché invariata rispetto alla 7ª del 1953), tenendo conto anche delle varianti e dei miglioramenti presenti nelle diverse edizioni che si sono succedute.

A piè di pagina si trovano, contrassegnate con numero arabo, le note che originariamente fanno parte del testo. Numerate a parte con lettere alfabetiche sono invece le Randbemerkungen, ossia le glosse che Heidegger appose nel corso degli anni a margine nella propria copia personale, il

cosiddetto Hüttenexemplar, pubblicate postume nel secondo volume della Gesamtausgabe (1977) e qui tradotte per la prima volta in italiano.

Gli apparati raccolti in appendice – per la cui stesura mi è stato di aiuto Corrado Badocco, che ringrazio – rendono ragione delle basi testuali e filologiche sulle quali ci siamo appoggiati. In particolare abbiamo indicato:

1. le edizioni e le traduzioni di Sein und Zeit, descrivendo brevemente le peculiarità di ciascuna;
2. l'elenco completo delle opere citate e menzionate in Sein und Zeit, fornendo le informazioni bibliografiche relative alle edizioni impiegate da Heidegger;
3. una bibliografia essenziale su Sein und Zeit;
4. un ampio glossario, che spiega la terminologia heideggeriana e giustifica le soluzioni da noi introdotte;
5. una tavola cronologica della vita e delle opere di Heidegger.

Nel consegnare il testo al giudizio del lettore, riveliamo la regola aurea che ci ha guidati: traduce bene il traduttore intelligente che non necessariamente è d'accordo con ciò che sta traducendo.

FRANCO VOLPI
2005

ESSERE E TEMPO

A Edmund Husserl
con venerazione e amicizia
Todtnauberg in Baden,
Foresta Nera, 8 aprile 1926

NOTA PRELIMINARE ALLA 7ª EDIZIONE

Questo trattato Essere e tempo è apparso, nella primavera del 1927, nell'annuario diretto da E. Husserl Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (vol. VIII) e contemporaneamente in volume.

Il testo della presente ristampa, che appare come settima edizione, non ha subìto mutamenti; sono state riviste soltanto le citazioni e la punteggiatura. Le pagine coincidono con quelle delle precedenti edizioni, salvo qualche variazione minima.

L'indicazione «Prima parte» [Erste Hälfte], che compariva nelle edizioni precedenti, è stata soppressa. A distanza di un quarto di secolo la seconda parte non potrebbe aggiungersi alla prima senza richiederne la riesposizione. Ma la via aperta resta ancor oggi necessaria, se il problema dell'essere deve ispirare il nostro Esserci.

Per un'ulteriore delucidazione di questo problema, rinviamo allo scritto Einführung in die Metaphysik, apparso presso lo stesso editore. Si tratta del testo di un corso tenuto nel semestre estivo del 1935.

… δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ᾽ἠπορήκαμεν… «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione essente; anche noi credemmo un giorno di

comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità.»[1] Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola «essente»? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma noi, oggi, siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione «essere»? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema. Lo scopo del presente lavoro è la concreta elaborazione del problema del senso dell'«essere». Il suo traguardo provvisorio è l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale.

Il perseguimento di questo fine, la via per giungervi e le ricerche che esso include e richiede, abbisognano di un'illustrazione introduttiva.

INTRODUZIONE
Esposizione del problema del senso dell'essere

CAPITOLO PRIMO

NECESSITÀ, STRUTTURA E PRIMATO DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

§ 1 Necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere

Benché la rinascita della «metafisica» sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza. Si crede infatti di potersi sottrarre alle fatiche di una rinnovata γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. Eppure non si tratta di un problema qualsiasi. Esso non ha dato tregua al pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro come problema tematico di una vera ricerca. Quanto essi acquisirono si è mantenuto fino alla Logica di Hegel, attraverso una serie di modifiche e di ritocchi. Ciò che quell'estremo sforzo del pensiero riuscì allora a strappare ai fenomeni, sia pure in modo frammentario e come primo passo, si è da tempo trivializzato.

Non solo: ma sul terreno degli spunti greci per giungere all'interpretazione dell'essere si è costituito un dogma che, oltre a dichiarare superfluo il problema del senso dell'essere, ne legittima la omissione. Si dice: il concetto di «essere» è il più generale e vuoto di tutti, e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto generalissimo, e come tale indefinibile, non ha neppure bisogno di essere definito. Tutti lo impiegano continuamente e anche già comprendono che cosa si intende con esso. In tal modo, ciò

che, per il suo nascondimento, sospinse e mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi, è divenuto chiaro e ovvio, a tal punto che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca è accusato di errore metodologico.

All'inizio di questa indagine non ci è ancora possibile discutere esaurientemente i pregiudizi che continuamente suscitano e alimentano la convinzione della non indispensabilità di una ricerca intorno all'essere. Essi gettano le loro radici nella stessa ontologia antica; la quale, a sua volta, per essere adeguatamente interpretata, quanto al terreno in cui sono nati i suoi concetti ontologici fondamentali, alla fondatezza della legittimazione e alla completezza delle sue categorie, non può far a meno del filo conduttore costituito dalla chiarificazione e dalla risoluzione del problema dell'essere. Prenderemo perciò in esame questi pregiudizi solo nei limiti richiesti dal proposito di far vedere la necessità della ripetizione del problema del senso dell'essere. Essi sono tre:

1) L'«essere»[1n] è il concetto «più generale di tutti»:τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[2]Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.«Una comprensione dell'essere è già implicita in tutto ciò che uno coglie dell'ente.»[3]Ma la «generalità» dell'«essere» non è quella del genere. L'essere non delimita la regione suprema dell'ente per il fatto che questo si articola concettualmente secondo generi e specie:οὔτε τό ὂν γένος.[4]La «generalità» dell'essere oltrepassa ogni generalità del tipo dei generi. L'«essere», secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un transcendens. Già Aristotele aveva riconosciuto l'unità di questo «generale» trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, come l'unità dell'analogia.

Nonostante la sua dipendenza dalla impostazione ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fondamentalmente nuova. Ma nemmeno lui ha rischiarato l'oscurità di queste connessioni categoriali. L'ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente tale problema, senza tuttavia giungere a una chiarificazione di fondo. E quando Hegel, infine, definisce l'«essere» come l'«immediato indeterminato» e pone questa definizione a fondamento di tutte le sue successive elaborazioni categoriali, non si discosta dalla visuale della ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell'unità dell'essere rispetto alla molteplicità delle «categorie» reali. Dunque affermare che quello di «essere» è il più generale dei concetti, non equivale a dire che è pure il più chiaro e che non richiede alcuna ulteriore discussione. Il concetto di «essere» è anzi il più oscuro di tutti.

2) Il concetto di «essere» è indefinibile. Questo carattere fu dedotto dalla sua estrema generalità.[5]E ciò a buon diritto, se definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. Difatti l'«essere» non può esser concepito come un ente; enti non additur aliqua natura: non è possibile determinare l'essere mediante l'attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l'essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. Diremo allora che l'«essere» non pone alcun problema? Niente affatto. L'unica conseguenza legittima è questa: l'«essere» non è qualcosa come l'ente.[2n] Ecco perché quel modo di determinare l'ente, la «definizione» della logica tradizionale, che entro certi limiti è da considerarsi legittima e che ha i suoi fondamenti nell'ontologia antica, non è applicabile all'essere. L'indefinibilità dell'essere non

dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, lo rende necessario.

3) L'«essere» è un concetto ovvio. In ogni conoscere, in ogni asserzione, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con l'ente, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con noi stessi si fa uso dell'«essere», e l'espressione è «senz'altro» comprensibile. Tutti comprendono che cosa significhi: «Il cielo è azzurro», «Sono contento» e così via. Ma questa comprensione media dimostra soltanto un'incomprensione. Essa rende manifesto che in ogni comportamento e in ogni modo di essere che ci ponga in relazione con l'ente in quanto ente si nasconde un enigma. Il fatto che già sempre viviamo in una comprensione dell'essere e che, nel contempo, il senso dell'essere continua a restare avvolto nell'oscurità, attesta la necessità fondamentale di una ripetizione del problema del senso dell'«essere».

L'appello alla ovvietà nell'ambito dei concetti filosofici fondamentali, e in particolare riguardo a quello di «essere», è un procedimento dubbio, se d'altra parte l'«ovvio», e solo esso, cioè «i giudizi segreti della ragione comune» (Kant), deve diventare e rimanere il tema esplicito dell'analitica («il compito dei filosofi»).

Dall'esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna risulta dunque che, a proposito del problema dell'essere, non solo manca la soluzione, ma il problema stesso è oscuro e privo di guida. Ripetere il problema dell'essere significa quindi: incominciare con l'elaborare in modo adeguato l'impostazione del problema.

§ 2 La struttura formale del problema dell'essere

Il problema del senso dell'essere deve esser posto. Se esso sia un problema fondamentale o il problema fondamentale, è una questione che richiede di esser chiarita in modo adeguato. Occorre pertanto prendere brevemente in esame ciò che è proprio in generale di ogni problema, per poterne ricavare con chiarezza ciò che fa del problema dell'essere un problema del tutto particolare.

Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal cercato. Porre un problema significa cercare di conoscere l'ente quanto al suo che-è e al suo esser-così. Il cercare di conoscere può divenire una «ricerca» se mette capo alla determinazione ostensiva di ciò intorno a cui verte il problema. Il cercare, in quanto cercare qualcosa, ha un suo cercato. Ogni cercare qualcosa è in qualche modo un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede l'interrogato. Quando il cercare assume i caratteri di una vera e propria ricerca, cioè un assetto specificamente teoretico, il cercato deve essere determinato e portato a livello concettuale. Nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il ricercato, ciò che costituisce il termine finale del cercare. Il cercare stesso, in quanto comportamento di un ente, il cercante, ha un carattere d'essere suo proprio. Un cercare può essere condotto in modo casuale o assumere il carattere della posizione esplicita di un problema. Ciò che caratterizza quest'ultima è che il cercare diviene trasparente a se stesso solo dopo che lo siano divenuti tutti i caratteri costitutivi del problema sopra elencati.

Il problema del senso dell'essere deve esser posto. Siamo dunque nella necessità di discutere il problema dell'essere rispetto ai momenti strutturali suddetti.

La posizione di un problema, in quanto cercare, ha

bisogno di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato. Il senso dell'essere deve quindi esserci già disponibile in qualche modo. Come accennammo, noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla sua determinazione concettuale. Non sappiamo che cosa significa «essere». Ma per il solo fatto di chiedere: «Che cosa è 'essere'?» ci manteniamo in una comprensione dell'«è», anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo «è». E nemmeno conosciamo l'orizzonte entro cui cogliere e fissare il senso dell'essere. Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto.

Questa comprensione dell'essere può risultare fluttuante ed evanescente fin che si vuole, e rasentare i confini di una semplice nozione verbale, ma tale indeterminatezza della comprensione dell'essere già sempre disponibile è essa stessa un fenomeno positivo che richiede una spiegazione. La ricerca del senso dell'essere non potrà tuttavia fornire questa spiegazione all'inizio. L'interpretazione della comprensione media dell'essere entra in possesso del suo indispensabile filo conduttore solo con la elaborazione del concetto di essere. Alla luce di questo concetto e delle modalità di comprensione esplicita di sé che gli sono proprie, sarà possibile stabilire che cosa significhi la comprensione dell'essere oscura o non ancora illuminata, e stabilire inoltre quali specie di oscuramento o di impedimento di una illuminazione esplicita del senso dell'essere siano possibili e necessarie.

Inoltre, la comprensione dell'essere media e vaga può risultare a tal punto permeata dalle teorie tramandate e dalle opinioni intorno all'essere, da far sì che tali teorie restino nascoste come fonti della comprensione predominante. Ciò

che nel problema dell'essere viene cercato non è qualcosa di completamente sconosciuto, benché sia qualcosa di innanzi tutto completamente inafferrabile.

Nel problema dell'essere che stiamo per elaborare, il cercato è l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso, è già sempre compreso. L'essere dell'ente non «è» esso stesso un ente. Il primo passo innanzi filosofico nella comprensione del problema dell'essere consiste nel non μῦθόν τινα διηγεῖσθαι,[6] nel non «raccontare storie», cioè nel non pretendere di determinare l'ente in quanto ente facendolo derivare da un altro ente, come se l'essere avesse il carattere di un ente possibile. In quanto cercato, l'essere richiede pertanto un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente. Di conseguenza, anche il ricercato, il senso dell'essere, richiederà un apparato concettuale suo proprio, che, di nuovo, si contrapporrà in linea essenziale ai concetti in cui l'ente ottiene la determinazione del proprio significato.

Se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'interrogatoè l'ente stesso. L'ente, per così dire, sarà inquisito a proposito del proprio essere. Ma perché l'ente mostri senza falsificazione i caratteri del proprio essere, bisognerà che prima, da parte sua, risulti accessibile così com'è in se stesso. Il problema dell'essere richiede, per quanto concerne il suo interrogato, il raggiungimento e la garanzia preliminare della giusta via d'accesso all'ente. Ma noi diamo il nome di «ente» a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo. L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice

presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'esserci,[3n] nel «c'è». In quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere?[4n] Da quale ente prenderà le mosse l'aprimento dell'essere? Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato per quanto concerne l'elaborazione del problema dell'essere? Qual è questo ente esemplare[5n] e in che senso possiede un primato?

Se il problema dell'essere deve esser posto esplicitamente e svolto nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della genuina via di accesso a questo ente. Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di essere di un ente, è essa stessa determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere.[6n] Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine Esserci[Dasein]. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede una adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere.[7n]

Ma un'impresa del genere non incorre in un evidente circolo vizioso? Che cos'è se non muoversi in un circolo

vizioso determinare prima un ente nel suo essere e poi pretendere in base a ciò di porre il problema dell'essere? L'elaborazione del problema non assume già come «presupposto» ciò che solo la soluzione del problema è in grado di apportare? Le obiezioni formali, come quella di «circolo vizioso nella dimostrazione», ognora facile a sollevarsi a carico di indagini sui princìpi, sono sempre sterili in sede di riflessione sui procedimenti concreti della ricerca. Esse non hanno alcun peso nella comprensione delle cose e impediscono il progresso dell'indagine.

Ma in effetti, nell'impostazione del problema da noi discusso, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può esser determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso esser già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere. Se così non fosse, non ci sarebbe ancora alcuna conoscenza ontologica, mentre la sussistenza di essa è ben difficilmente negabile. L'«essere» è senz'altro «presupposto» da tutte le ontologie finora esistite: ma non come concetto disponibile, non come ciò di cui si va alla ricerca in quanto tale. La «presupposizione» dell'essere ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere, in modo che, in base a questa prima ispezione, l'ente in esame venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d'occhio direttivo sull'essere nasce da quella comprensione media dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, alla fine,[8n] appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci. Un «presupporre» del genere non ha nulla a che fare con l'assunzione di un principio da cui si ricavano deduttivamente delle conseguenze.

Nell'impostazione del problema del senso dell'essere non può aver luogo alcun «circolo vizioso» perché la risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di una ostensione che fa vedere il

fondamento.

Nel problema del senso dell'essere non ha luogo un «circolo vizioso», bensì un singolare «stato di retro- o pre-riferimento» del cercato (l'essere) al cercare quale modo di essere di un ente. L'influenza essenziale che il cercare subisce da parte del suo cercato appartiene al senso più proprio del problema dell'essere. Ma ciò significa soltanto che l'ente che ha il carattere dell'Esserci ha un rapporto col problema dell'essere stesso, rapporto che forse è anche del tutto particolare. Ma con ciò non abbiamo già dimostrato il primato ontologico di un ente e presentato l'ente esemplare che deve fungere da interrogato primario nel problema dell'essere?[9n] Le discussioni che abbiamo fatto finora non hanno né dimostrato il primato dell'Esserci né deciso a proposito della sua funzione possibile o anche necessaria di interrogando primario. Tuttavia si è annunciato qualcosa come un primato dell'Esserci.

§ 3 Il primato ontologico del problema dell'essere

La caratterizzazione del problema dell'essere alla luce della struttura formale del problema come tale ha chiarito la peculiarità di questo problema, cosicché la sua elaborazione, e più ancora la sua soluzione, richiedono una serie di considerazioni fondamentali. Ma la peculiarità del problema dell'essere incomincia a farsi chiara solo se la sua funzione, il suo scopo e i suoi motivi sono stati adeguatamente delimitati.

Finora abbiamo motivato la necessità della ripetizione del problema, in parte con la dignità della sua origine, ma principalmente con la mancanza di una risposta determinata

e perfino con l'assenza di una impostazione soddisfacente del problema stesso. Ma si può chiedere a che mai possa servire una questione come questa. Resta semplicemente, o è in generale, soltanto l'occasione per una speculazione nebulosa intorno alle più generali generalità, o è ad un tempo il più fondamentale e il più concreto dei problemi?

L'essere è sempre l'essere di un ente. La totalità degli enti, secondo i suoi diversi dominii, può divenire il campo in cui scoprire e delimitare particolari ambiti di cose, i quali (ad esempio la storia, la natura, lo spazio, la vita, l'Esserci, il linguaggio eccetera) possono essere tematizzati come oggetti delle corrispondenti ricerche scientifiche. L'indagine scientifica compie la demarcazione e la prima fissazione degli ambiti di cose in modo ingenuo e grezzo. L'elaborazione dell'ambito nelle sue strutture fondamentali è in certo modo già compiuta dall'esperienza pre-scientifica e dall'interpretazione del dominio ontologico in cui l'ambito di cose rientra. I «concetti fondamentali» che ne scaturiscono restano il filo conduttore iniziale per una prima concreta apertura dell'ambito. Anche se l'importanza della ricerca sta sempre in questa positività, il suo autentico progresso non si realizza tanto accumulando risultati e conservandoli in «manuali», quanto piuttosto interrogandosi circa la costituzione fondamentale dei singoli ambiti, e tale interrogazione nasce per lo più come reazione a questa accresciuta conoscenza delle cose.

L'autentico «movimento» delle scienze ha luogo nella revisione, più o meno radicale e a se stessa trasparente, dei loro concetti fondamentali. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è capace di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali. In queste crisi immanenti delle scienze entra in oscillazione lo stesso rapporto fra il procedimento positivo di ricerca e le cose che ne

costituiscono l'oggetto. Un po' dovunque le diverse discipline rivelano oggi la tendenza a impostare la ricerca su nuove basi.

Anche la matematica, che apparentemente si presenta come la più rigorosa e solidamente costruita delle scienze, è incappata in una «crisi di fondamenti». La lotta tra formalismo e intuizionismo concerne il raggiungimento e l'assicurazione del modo di accesso primario a ciò che deve fungere da oggetto di questa scienza. La teoria della relatività della fisica nasce dalla tendenza a porre in luce l'interconnessione della natura stessa, quale essa è «in sé». In quanto teoria delle condizioni di accesso alla natura stessa, essa cerca, mediante la determinazione di ogni relatività, di preservare l'immutabilità delle leggi del movimento, e finisce così col trovarsi di fronte al problema della struttura dell'ambito di cose che le sta innanzi, cioè di fronte al problema della materia. La biologia rivela la tendenza a indagare al di là delle definizioni dell'organismo e della vita date dal meccanicismo e dal vitalismo, per rideterminare il modo di essere del vivente come tale. Nelle scienze storiche dello spirito si è andato potenziando l'impulso a cogliere attraverso la tradizione, la sua esposizione e la sua trasmissione la realtà storica stessa: la storia della letteratura deve divenire storia di problemi. La teologia è alla ricerca di una più originaria interpretazione dell'essere dell'uomo rispetto a Dio, prescritta dal senso stesso della fede e interna ad essa. Pian piano essa incomincia a capire di nuovo l'intuizione di Lutero secondo cui la sua sistematica dogmatica riposa su un «fondamento» che non è scaturito da una ricerca in cui la fede è primaria, e il cui apparato concettuale non solo non è adeguato alla problematica teologica, ma la nasconde e la storce.

I concetti fondamentali sono le determinazioni in cui

l'ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro genuina certificazione e «fondazione» soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose. Ma poiché ognuno di questi ambiti può esser tratto esclusivamente da un dominio dell'ente, siffatta indagine preliminare che istituisce i concetti fondamentali è null'altro che l'interpretazione di questo ente rispetto alla costituzione fondamentale del suo essere. Un'indagine del genere deve precedere le scienze positive, e lo può. L'opera di Platone e di Aristotele lo sta a dimostrare. Una fondazione delle scienze di questo genere è diversa in linea di principio dalla «logica», che va dietro alle scienze per fare oggetto di indagine il «metodo» di una di esse in uno stadio momentaneo del suo sviluppo. È invece una logica produttiva nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell'essere, incomincia con l'aprirlo nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive, quali regole sicure dell'indagine, le strutture così ottenute. Così, ad esempio, ciò che è filosoficamente primario non è la teoria della formazione del concetto di storiografia e neppure la teoria della conoscenza storica o la teoria della storia come oggetto della storiografia, ma l'interpretazione dell'ente autenticamente storico nella sua storicità. Perciò anche l'apporto positivo della Critica della ragione pura di Kant non consiste in una «teoria» della conoscenza, ma nel suo contributo all'elaborazione di una ricerca intorno a ciò che appartiene a una natura in generale. La sua logica trascendentale è una logica a priori delle cose che cadono in quell'ambito d'essere che è la natura.

Ma un'indagine di questo genere, che è ontologia nel

senso più lato e senza riferimento a particolari indirizzi o tendenze, abbisogna a sua volta di un filo conduttore. La ricerca ontologica è certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive. Ma resta anch'essa ingenua e opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale. E proprio il compito ontologico di una genealogia dei diversi possibili modi d'essere, che non costruisca per deduzione, abbisogna di una chiarificazione anticipata di ciò «che intendiamo propriamente con l'espressione 'essere'».

Il problema dell'essere mira perciò alla condizione a priori della possibilità non solo delle scienze che studiano l'ente, che è tale in questo o quel modo, e che si muovono quindi già sempre in una comprensione dell'essere, ma anche delle ontologie stesse che precedono le scienze ontiche e le fondano. Ogni ontologia, per quanto disponga di un sistema di categorie ricco e ben connesso, rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se prima non ha sufficientemente chiarito il senso dell'essere e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale.

La ricerca ontologica stessa, rettamente intesa, dà al problema dell'essere il suo primato ontologico, al di là della semplice ripresa di una tradizione venerabile e al di là dell'avanzamento di un problema rimasto finora opaco. Ma questo primato scientifico-oggettuale non è l'unico.

§ 4 Il primato ontico del problema dell'essere

La scienza può essere definita in generale come l'insieme di una interconnessione fondata di proposizioni vere. Questa definizione non è né completa né tale da investire la

scienza nel suo senso. In quanto comportamenti dell'uomo le scienze hanno il modo di essere di questo ente (l'uomo). Esso è da noi designato col termine Esserci. La ricerca scientifica non è né l'unico né il più immediato dei modi possibili di essere di questo ente. L'Esserci è inoltre distinto dagli altri enti. È opportuno chiarire provvisoriamente questa distinzione. A tal fine la discussione dovrà anticipare le analisi che seguiranno e che sole forniranno l'autentica dimostrazione.

L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci.[10n] La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico.

Esser-ontologico qui non significa ancora: formulare ontologie. Quindi, se riserviamo il termine ontologia alla ricerca teoretica esplicita concernente l'essere dell'ente, allora l'esser-ontologico dell'Esserci dovrà esser detto pre-ontologico. Ma ciò non significa semplicemente essente-onticamente, bensì essente nella maniera di una comprensione dell'essere.

L'[11n] essere stesso verso cui[12n] l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo esistenza. E poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può avere

luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale, e la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo, è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente.

L'Esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso. Queste possibilità l'Esserci o le ha scelte da sé o è incappato in esse o è cresciuto già da sempre in esse. L'esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento, esclusivamente da ogni singolo Esserci. Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso. La comprensione di se stesso che fa qui da guida noi la chiamiamo esistentiva. Il problema dell'esistenza è un «affare» ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza. Il problema intorno ad essa mira invece a esplicare ciò che costituisce[13n] l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di esistenzialità. L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione esistenziale. Il compito di un'analitica esistenziale dell'Esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci.

In quanto però l'esistenza determina l'Esserci, l'analitica ontologica di questo ente richiede già sempre una considerazione preliminare dell'esistenzialità. Ma questa è da noi intesa come la costituzione d'essere dell'ente che esiste. Sennonché, nell'idea di una costituzione d'essere di questo genere si trova già l'idea dell'essere. Di conseguenza, anche la possibilità di svolgere l'analitica dell'Esserci viene a dipendere dalla elaborazione preliminare del problema del senso dell'essere in generale.

Le scienze sono modi di essere dell'Esserci nei quali l'Esserci si rapporta anche all'ente difforme da esso. Ma all'Esserci appartiene in linea essenziale l'essere in un mondo. La comprensione dell'essere, propria dell'Esserci, concerne perciò cooriginariamente la comprensione di qualcosa come «il mondo» e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile nel mondo. Le ontologie il cui tema è costituito dall'ente fornito di un carattere d'essere difforme da quello dell'Esserci sono dunque fondate e motivate nella struttura ontica dell'Esserci, la quale porta con sé una comprensione pre-ontologica dell'essere.

Perciò l'ontologia fondamentale, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata nell'analitica esistenziale dell'Esserci.

L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato ontico: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato ontologico: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'Esserci è in sé «ontologico». Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente.

Ma l'analitica esistenziale, da parte sua, ha in ultima analisi radici esistentive, cioè ontiche. Soltanto nel caso che l'indagine propria della ricerca filosofica stessa venga esistentivamente afferrata come una possibilità di essere dell'Esserci di volta in volta esistente, sussiste la possibilità

di dischiudere l'esistenzialità dell'esistenza e, con ciò, la possibilità di affrontare una problematica ontologica sufficientemente fondata. Ma così è anche chiarito il primato ontico del problema dell'essere.

Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è già stato notato fin dall'antichità, senza tuttavia che ne fosse colta la struttura ontologica genuina, o almeno ne fosse posto il relativo problema. Aristotele dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν;[7] l'anima (dell'uomo) è, in certo modo, l'ente. L'«anima», che costituisce l'essere dell'uomo, scopre, in quei suoi modi di essere che sono l'αἴσθησις e la νόησις, ogni ente rispetto al suo esser-così, cioè sempre anche nel suo essere. Questa affermazione, che rinvia alla tesi ontologica di Parmenide, è stata fatta propria da Tommaso d'Aquino in una peculiare discussione. Nel corso della deduzione dei «trascendentali», cioè dei caratteri d'essere che vanno al di là di ogni possibile determinazione di un ente per generi di realtà, di ogni modus specialis entis, e che appartengono necessariamente a ogni entità, qualunque essa sia, si vuol provare che anche al verum appartiene questo carattere di transcendens. A tal fine si fa ricorso a un ente, il quale, in virtù del suo stesso modo di essere, ha la proprietà di «convenire» con qualsiasi ente. Questo ente particolare, l'ens, quod natum est convenire cum omni ente, è l'anima (anima).[8] Il primato dell'«Esserci» rispetto a qualunque altro ente, quale risulta da queste considerazioni sia pure senza un chiarimento ontologico, non ha evidentemente nulla a che fare con una fallace soggettivizzazione della totalità dell'ente.

La prova della peculiarità ontico-ontologica del problema dell'essere si fonda nella chiarificazione provvisoria del primato ontico-ontologico dell'Esserci. Ma l'analisi della struttura del problema dell'essere come tale (§ 2) andò a

urtare contro una funzione peculiare di questo ente all'interno della posizione stessa del problema. L'Esserci si rivelò qui come l'ente che deve prima essere elaborato in modo ontologico adeguato affinché la posizione del problema sia trasparente. Ma ora è stato mostrato che l'analitica ontologica dell'Esserci è in generale l'ontologia fondamentale, e che pertanto l'Esserci funge da ente che in linea di principio va interrogato per primo intorno al proprio essere.

Se l'interpretazione del senso dell'essere è assunta a compito, l'Esserci non solo è l'ente che deve essere interrogato primariamente, ma esso è inoltre l'ente che, nel suo essere, già sempre si rapporta a ciò a proposito del quale tale problema è posto. Ma il problema dell'essere si risolve allora nella radicalizzazione di una tendenza d'essere essenziale che appartiene all'Esserci stesso, cioè in una radicalizzazione della comprensione pre-ontologica dell'essere.

CAPITOLO SECONDO
IL DUPLICE COMPITO NELL'ELABORAZIONE DEL PROBLEMA DELL'ESSERE. IL METODO DELLA RICERCA E IL SUO PIANO

§ 5 L'analitica ontologica dell'Esserci come ostensione dell'orizzonte per l'interpretazione [Interpretation] del senso dell'essere in generale

Nel delineare i compiti relativi alla «posizione» del problema dell'essere si è chiarito che non basta stabilire quale sia l'ente da interrogarsi per primo, ma che occorrono anche il possesso esplicito e la sicura garanzia della giusta via d'accesso a questo ente. Abbiamo già discusso quale sia l'ente che assume il ruolo principale in seno al problema dell'essere. Ma come può questo ente, l'Esserci, riuscire accessibile e, per così dire, esser preso di mira nell'interpretazione che lo comprende?

Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio dell'Esserci potrebbe sviarci nella falsa opinione che questo ente sia anche il primo a esser dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una sua afferrabilità «immediata», ma anche nel senso di una altrettanto «immediata» accessibilità al suo modo di essere. Certamente l'Esserci non solo ci è onticamente vicino, o anche il più vicino di tutto, ma noi stessi siamo rispettivamente l'Esserci. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi. Certo, rientra nel suo

essere più proprio di avere una comprensione di tale essere, nonché di mantenersi già sempre in un certo stato di interpretazione del proprio essere. Ma con ciò non si vuole assolutamente dire che questa più prossima interpretazione pre-ontologica di se stesso possa fungere da filo conduttore adeguato, quasi che tale comprensione dell'essere debba scaturire da una riflessione tematicamente ontologica della più propria costituzione d'essere. L'Esserci, piuttosto, a causa di un modo di essere che gli è proprio, tende a comprendere il proprio essere in base all'ente a cui costantemente e innanzi tutto si rapporta per essenza, cioè in base al «mondo».[14n] Fa parte dell'Esserci, e perciò della comprensione d'essere che gli è propria, ciò che noi mostreremo come il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'Esserci.

Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è dunque la causa del fatto che all'Esserci resta nascosta la sua specifica costituzione d'essere, intesa nel senso della struttura «categoriale» che è propria di esso. L'Esserci è onticamente «vicinissimo» a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo.

Con ciò si è solo indicato provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso comportamento tematizzante, e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, in apparenza facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato.

Ma poiché l'Esserci, oltre a implicare la comprensione dell'essere, è tale che questa comprensione si sviluppa o fallisce col mutevole modo di essere dell'Esserci stesso, esso può disporre di un ricco patrimonio di interpretazioni. La

psicologia filosofica, la antropologia, l'etica, la «politica», la poesia, la biografia, la storiografia hanno indagato, per vie diverse e con ampiezza mutevole, i comportamenti, le facoltà, le forze, le possibilità e i destini dell'Esserci. Ma resta da vedere se queste interpretazioni furono condotte sul piano esistenziale con quella originarietà che può darsi posseggano sul piano esistentivo. Le due cose, anche se non si escludono, non vanno necessariamente assieme. L'interpretazione esistentiva può esigere una analitica esistenziale qualora la conoscenza filosofica sia stata intesa nella sua possibilità e nella sua necessità. Ciò che è stato finora raggiunto in fatto di interpretazione dell'Esserci potrà ottenere la sua giustificazione esistenziale solo quando le strutture fondamentali dell'Esserci saranno state sufficientemente analizzate in un orientamento esplicito nel problema dell'essere stesso.

Una analitica dell'Esserci resta dunque l'esigenza prima quando si pone la questione dell'essere. Ma, in questo caso, il problema del reperimento e della assicurazione della via d'accesso all'Esserci incomincia a diventare veramente scottante. Esprimendoci in termini negativi: non è lecito fare ricorso a un'idea casuale dell'essere e della realtà, per «ovvia» che essa sia, e poi applicarla all'Esserci con procedimento costruttivo e dogmatico; non è lecito costringere l'Esserci a sottostare a «categorie» desunte da quell'idea, senza un appropriato esame ontologico. La modalità di accesso e di interpretazione deve piuttosto esser scelta in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso. E in verità l'ente dovrà mostrarsi così com'è innanzi tutto e per lo più, nella sua quotidianità media. Di essa non verranno poste in luce strutture qualsiasi e accidentali, ma quelle essenziali, cioè quelle che si mantengono ontologicamente determinanti in ogni modo di

essere dell'Esserci effettivo. Con riferimento alla costituzione fondamentale della quotidianità dell'Esserci avrà quindi luogo la chiarificazione preparatoria dell'essere di questo ente.

L'analitica dell'Esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini. Essa non pretende di offrire un'ontologia completa dell'Esserci, ontologia che deve certamente esser costruita se qualcosa come un'antropologia «filosofica» deve poggiare su basi filosoficamente sufficienti. In vista di un'antropologia possibile o della sua fondazione ontologica, l'interpretazione che segue offre solo alcuni «frammenti», anche se tutt'altro che inessenziali. Ma l'analisi dell'Esserci, oltre che incompleta, è anche provvisoria. Essa incomincia col porre semplicemente in luce l'essere di questo ente, ma non offre l'interpretazione del suo senso. Essa deve piuttosto preparare l'ostensione dell'orizzonte dell'interpretazione dell'essere più originaria di tutte. Una volta assolto questo compito, l'analitica dell'Esserci di carattere preparatorio richiede la sua ripetizione su basi ontologiche più alte e autentiche.

Si mostrerà che il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci è la temporalità[Zeitlichkeit]. Questa dimostrazione dev'essere comprovata mediante la ripetizione dell'interpretazione delle strutture dell'Esserci provvisoriamente esibite come modi della temporalità. Ma l'interpretazione dell'Esserci come temporalità non costituisce, come tale, la risposta al problema conduttore che concerne[15n] il senso dell'essere in generale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione.

Di cenno abbiamo fatto vedere che fa parte dell'Esserci, come costituzione ontica, un essere pre-ontologico. L'Esserci è siffatto che, essendo, comprende qualcosa come l'essere. Tenendo ferma questa connessione, occorre far vedere che ciò a partire da cui l'Esserci comprende e interpreta inesplicitamente qualcosa come l'essere, è il tempo. Il tempo deve esser posto in chiaro e determinato concettualmente in modo genuino come l'orizzonte di ogni comprensione e di ogni interpretazione dell'essere. Perché tutto ciò sia chiaro, occorre un'esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione dell'essere a partire dalla temporalità quale essere dell'Esserci che comprende l'essere. L'esecuzione completa di questo compito esige inoltre che il concetto di tempo così ottenuto sia delimitato rispetto alla comprensione ordinaria del tempo, la quale è divenuta esplicita in una interpretazione del tempo depositatasi nel concetto tradizionale del tempo quale è prevalso da Aristotele a Bergson e oltre. Qui bisognerà far vedere che, e come, questo concetto del tempo (e l'interpretazione ordinaria del tempo in generale) scaturiscono dalla temporalità. Al concetto ordinario del tempo sarà così restituito il suo buon diritto, contro la tesi di Bergson che il tempo qui inteso sia spazio.

Il «tempo» ha svolto a lungo la funzione di criterio ontologico, o piuttosto ontico, della distinzione ingenua delle diverse regioni dell'ente. Si distingue un ente «temporale» (i processi della natura e gli eventi della storia) dall'ente «non temporale» (le relazioni spaziali e numeriche). Si suole contrapporre il senso «a-temporale» dei princìpi al corso «temporale» della loro enunciazione. Inoltre si pone un «abisso» fra l'ente «temporale» e l'eterno «ultratemporale», tentando però di attraversarlo. In ognuno di questi casi, «temporale» significa qualcosa come essente

«nel tempo»: determinazione, in verità, ancora abbastanza oscura. Il fatto è che il tempo, inteso come «essere nel tempo», funge da criterio della distinzione delle regioni dell'essere. In qual modo il tempo pervenga a questa peculiare funzione ontologica, con quale diritto proprio qualcosa come il tempo fungono da criterio della distinzione, e inoltre se in questo impiego ingenuamente ontologico il tempo esprimono la sua possibile rilevanza ontologica autentica, tutto questo non è stato, fino ad oggi, né domandato né indagato. Il «tempo» è, per così dire, incappato «da se stesso», e in verità nell'orizzonte della comprensione ordinaria del tempo, in questa «ovvia» funzione ontologica e vi si è mantenuto fino ad oggi.

Al contrario, è sul terreno della elaborazione del problema del senso dell'essere che bisogna far vedere che, e come, nel fenomeno del tempo, rettamente inteso e rettamente esplicitato, si radica la problematica centrale di ogni ontologia.

Se l'essere deve esser compreso a partire dal tempo, e se i diversi modi e derivati dell'essere diventano in effetti comprensibili nelle loro modificazioni e derivazioni in riferimento al tempo, ne viene allora che è l'essere stesso, e non semplicemente l'ente in quanto essente «nel tempo», che è stato reso visibile nel suo carattere «temporale». In tal caso, però, «temporale» non può più significare soltanto «essente nel tempo». Anche il «non temporale» e l'«ultra-temporale» sono «temporali» rispetto al proprio essere. E ciò, di nuovo, non soltanto nella forma di una privazione rispetto ad alcunché di «temporale» perché essente «nel tempo», ma in un senso positivo, certamente ancora da chiarire. Poiché l'espressione «temporale» [zeitlich], nel linguaggio prefilosofico e filosofico, è usata nel significato suddetto, e poiché, nelle ricerche che seguono, l'espressione

è assunta in un diverso significato, chiameremo la determinatezza originaria del senso dell'essere, dei suoi caratteri e modi in base al tempo, determinatezza temporale [temporal] del tempo. Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della temporalità [Temporalität] dell'essere. Soltanto nell'esposizione della problematica della temporalità [Temporalität] verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere.

Poiché l'essere non è coglibile che in riferimento al tempo, la risposta al problema dell'essere non potrà consistere in una proposizione isolata e cieca. La risposta resterà incompresa se ci si limiterà a ridire ciò che essa dice nella sua formulazione proposizionale, soprattutto se essa circolerà come un risultato slegato, come una semplice informazione su un «punto di vista» che magari si discosta dal modo con cui la cosa è stata trattata finora. Se la risposta sia «nuova» o no, è questione di nessuna importanza, superficiale com'è. La sua positività sta nel fatto che essa è sufficientemente antica per insegnarci a capire le possibilità che gli «antichi» hanno preparato per noi. Il senso più proprio della risposta sta nell'indicazione che essa ci dà secondo cui un'indagine ontologica concreta deve incominciare con una ricerca che si mantenga all'interno dell'orizzonte che abbiamo esibito. Questo essa ci dà, e null'altro.

Se dunque la risposta al problema dell'essere deve fungere da indicatrice del filo conduttore della ricerca, ne viene che essa risulterà data in modo adeguato solo se in base a essa si capirà che il modo di essere specifico dell'ontologia del passato, la storia dei suoi problemi, dei suoi successi e dei suoi scacchi sono qualcosa di necessariamente connesso al modo di essere dell'Esserci.

§ 6 Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia

Ogni indagine, e non per ultima quella che si muove nell'ambito di quel problema centrale che è il problema dell'essere, è una possibilità ontica dell'Esserci. L'essere dell'Esserci trova il suo senso nella temporalità. Ma la temporalità è anche la condizione della possibilità della storicità quale modo d'essere temporale dell'Esserci stesso, a prescindere dal problema se, e come, l'Esserci sia un ente che è «nel tempo». Il carattere della storicità viene prima di ciò che si designa col termine storia (l'accadere della storia del mondo). La storicità sta a significare la costituzione d'essere dell'«accadere» dell'Esserci come tale, sul fondamento del quale soltanto diviene possibile qualcosa come la «storia del mondo» e l'appartenenza storica alla storia del mondo. Nel suo essere effettivo, l'Esserci è sempre come e «che cosa» già era. Esplicitamente o no, esso è il suo passato. E ciò non soltanto nel senso che esso, per così dire, spinge il proprio passato «dietro» di sé e possiede ciò che è passato come una qualità ancora presente che, di tanto in tanto, agisce ancora su di esso. L'Esserci «è» il proprio passato nella maniera del proprio essere, essere che, detto alla buona, «accade» venendo ogni volta dal proprio avvenire. È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo di essere, e quindi anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzi tutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola. Il passato dell'Esserci, che sta sempre a significare il passato della sua «generazione», non segue l'Esserci ma lo precede sempre.

Questa storicità elementare dell'Esserci può restare nascosta all'Esserci stesso. Ma può anche essere scoperta in un certo modo ed essere oggetto di uno specifico impegno. L'Esserci può mettere allo scoperto la tradizione, custodirla e indagarla espressamente. La scoperta della tradizione, l'esame di ciò che essa «tramanda» e del modo in cui lo «tramanda» possono essere intrapresi come un compito a sé stante. In tal caso l'Esserci assume il modo di essere dell'indagine e della ricerca storiografica. Ma la storiografia, o meglio la storiograficità, in quanto modo di essere dell'Esserci che ricerca, è possibile solo in quanto l'Esserci, nei fondamento del suo essere, è determinato dalla storicità. Se la storicità gli rimane nascosta, e fin che gli rimane tale, anche la possibilità della ricerca storiografica e dello scoprimento della storia gli rimane preclusa. L'assenza della storiografia non è una prova contro la storicità dell'Esserci; al contrario, costituendo un modo difettivo di questa costituzione d'essere, ne è una prova. Un periodo storico può essere non storiografico soltanto perché è «storico».

Ma se, d'altra parte, l'Esserci ha afferrato la possibilità che si trova in esso non solo di rendersi trasparente la propria esistenza, ma di indagare il senso dell'esistenzialità stessa, cioè di indagare preliminarmente il senso dell'essere in generale, e se in questa ricerca ha aperto gli occhi sulla storicità essenziale dell'Esserci, non potrà non risultare chiaro che: il problema dell'essere, quale fu indicato nella sua necessità ontico-ontologica, ha anch'esso il carattere della storicità. L'elaborazione del problema dell'essere, in virtù del senso d'essere più proprio del cercare stesso in quanto storico, deve assumersi il compito di indagare la propria storia, cioè di farsi storiografica, per potere così, mediante l'appropriazione positiva del passato, entrare nel pieno possesso delle possibilità problematiche che le sono

più proprie. Il problema del senso dell'essere, in conformità al modo di attuazione che lo caratterizza, cioè per il fatto di essere l'esplicazione preliminare dell'Esserci nella sua temporalità e nella sua storicità, è da se stesso condotto a comprendersi storiograficamente.

Ma l'interpretazione preparatoria delle strutture fondamentali dell'Esserci, rispetto al suo modo di essere più prossimo e medio, in cui quindi egli è anche innanzi tutto storico, metterà in chiaro quanto segue: l'Esserci, non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa [reluzent] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. Il che vale, non da ultimo, per quella comprensione e per il relativo svolgimento, che è più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.

La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre. Essa rimette il tramandato alla ovvietà e blocca l'accesso alle «fonti» originali a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa crea la convinzione dell'inutilità anche solo di comprendere la necessità di un tale risalire alle fonti. La tradizione sradica così ampiamente la storicità dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la multiformità di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare possibili nelle culture più esotiche e allogene, nel tentativo di mascherare con questi interessi il proprio sradicamento. Ne consegue che l'Esserci, con tutti i suoi interessi storiografici e il suo zelo per una interpretazione filologicamente «ogget-

tiva», non è più in grado di comprendere le condizioni più elementari che rendono possibile un risalire positivo al passato nel senso di un'appropriazione produttiva di esso.

All'inizio (§ 1), è stato mostrato che il problema del senso dell'essere, non solo non è stato risolto né adeguatamente formulato, ma è caduto nell'oblio, nonostante tutto l'interesse per la «metafisica». L'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal «mondo», e che l'ontologia così sorta cade schiava di una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel). Nel Medioevo l'ontologia greca, così sradicata, diviene un corpo fisso di dottrine. Comunque, la sua sistematica è tutt'altro che la riunione di frammenti tramandati in un unico edificio. Nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci, questa sistematica contiene un gran lavoro di avanzamento non ancora posto in luce. Nella sua formulazione scolastica, l'ontologia greca ha percorso, nelle sue linee essenziali, il cammino che conduce dalle Disputationes metaphysicae di Suárez alla «metafisica» e alla filosofia trascendentale moderna, determinando anche i fondamenti e i fini della «logica» di Hegel. Nel corso di questa storia, particolari dominii ontologici vengono in primo piano, assumendo per l'avvenire la guida primaria della problematica (l'ego cogito di Cartesio, il soggetto, l'io, la ragione, lo spirito, la persona); nel contempo essi non sono indagati quanto all'essere e alla struttura del loro essere, e ciò in corrispondenza alla persistente trascuranza del problema dell'essere. In luogo di ciò, si estende a questo ente il contenuto categoriale dell'ontologia tradizionale, con

le corrispondenti formalizzazioni e limitazioni semplicemente negative; oppure si ricorre all'aiuto della dialettica in vista di un'interpretazione ontologica della sostanzialità del soggetto.

Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi seguendo il filo conduttore del problema dell'essere, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida.

Questa dimostrazione dell'origine dei concetti ontologici fondamentali, come esibizione dei loro «certificati di nascita», non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici. Altrettanto poco questa distruzione ha il senso negativo di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi limiti), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca. L'atto di negazione della distruzione non concerne il passato; la sua critica è diretta contro l'«oggi» e il modo predominante di condurre la storia dell'ontologia, sia essa impostata dossograficamente o come storia dello spirito o come storia dei problemi. La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento positivo; la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta.

Nel quadro del presente trattato, che mira a una

elaborazione di fondo del problema dell'essere, la distruzione della storia dell'ontologia, che è essenzialmente legata all'impostazione del problema dell'essere ed è possibile soltanto dentro di essa, potrà esser compiuta soltanto per quanto concerne stazioni decisive e fondamentali di questa storia.

In conformità alla tendenza positiva della distruzione, bisogna innanzi tutto chiedersi se ed entro quali limiti, nel corso della storia dell'ontologia in generale, l'interpretazione dell'essere è stata tematicamente connessa al fenomeno del tempo, e se la problematica della temporalità [Temporalität], qui indispensabile, è stata e poteva essere elaborata in modo fondamentale. Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità, o che si lasciò indurre a ciò dalla spinta dei fenomeni stessi, fu Kant. Solo se si è prima fissata la problematica della temporalità [Temporalität], si può riuscire poi a gettare luce sulla oscura dottrina dello schematismo. Ma per questa via si potrà anche far vedere perché questo territorio dovette restare precluso a Kant nelle sue dimensioni genuine e nella sua funzione ontologica centrale. Kant stesso si rese conto di inoltrarsi in un territorio sconosciuto: «Questo schematismo del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana e il cui vero uso potremo ben difficilmente strappare alla natura, per porlo scoperto dinanzi ai nostri occhi».[9] Ciò dinanzi a cui qui Kant, in certo modo, indietreggiò, deve esser posto in chiaro tematicamente e fondamentalmente, se almeno l'espressione «essere» deve avere un senso dimostrabile. In ultima analisi, sono proprio i fenomeni che nelle seguenti ricerche vengono esibiti sotto il titolo di «temporalità» quei più segreti giudizi della «ragione comune» la cui analitica è

definita da Kant «il compito dei filosofi».

Nel corso della distruzione, che segue il filo conduttore della problematica della temporalità [Temporalität], la presente trattazione tenta di fornire un'interpretazione dello schematismo e, a partire da esso, dell'intera dottrina kantiana del tempo. Contemporaneamente mostra perché Kant non poté capire la problematica della temporalità [Temporalität]. Due cose glielo impedirono: in primo luogo la omissione del problema dell'essere in generale, e in secondo luogo la conseguente mancanza di un'ontologia tematica dell'Esserci (in linguaggio kantiano: di una analitica ontologica preliminare della soggettività del soggetto). In mancanza di tale ontologia, Kant accetta dogmaticamente la posizione di Cartesio, pur introducendo in essa sviluppi essenziali. Inoltre l'analisi kantiana del tempo, nonostante la riconduzione di questo fenomeno al soggetto, rimane orientata nel senso della comprensione del tempo ordinaria e tradizionale, il che finisce per impedire a Kant di elaborare il fenomeno di una «determinazione trascendentale del tempo» nella struttura e nella funzione proprie di esso. Per effetto di questa duplice influenza della tradizione, la connessione decisiva fra tempo e io penso è rimasta avvolta nella più completa oscurità e non è neppure divenuta un problema.

Per effetto dell'assunzione della posizione ontologica di Cartesio, Kant omette una cosa essenziale: l'ontologia dell'Esserci. Questa omissione è decisiva nel senso delle tendenze più proprie del pensiero di Cartesio. Col cogito sum Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio «radicale» lascia indeterminato è il modo di essere della res cogitans, più precisamente il senso dell'essere del sum. L'elaborazione dei fondamenti ontologici inespliciti del cogito sum costituisce

la fermata nella seconda stazione sulla via del risalire indietro nella storia dell'ontologia mediante la distruzione. L'interpretazione che daremo non solo dimostrerà che Cartesio non poteva che omettere il problema dell'essere in generale, ma farà anche vedere perché egli si convinse che l'assoluto «esser certo» del cogito lo esonerava dal porre il problema del senso d'essere di questo ente.

Tuttavia Cartesio non si ferma a questa omissione e alla conseguente completa indeterminatezza ontologica della res cogitans sive mens sive animus. Nelle Meditationes Cartesio conduce le sue indagini fondamentali nel senso di un'applicazione dell'ontologia medioevale a questo ente, che egli postula come fundamentum inconcussum. La res cogitans è determinata ontologicamente come ens, e il senso dell'essere dell'ens è quello stabilito dall'ontologia medioevale, che intende l'ens come ens creatum. Dio, in quanto ens infinitum, è l'ens increatum. Ma la creaturalità, nel senso lato di ciò che è prodotto, è un momento strutturale essenziale del concetto di essere degli antichi. Quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela dunque come l'innesto di un fatale pregiudizio, a causa del quale l'età successiva ometterà l'analitica ontologica tematica dell'«animo» da condursi alla luce del problema dell'essere e anche come discussione critica dell'ontologia antica tradizionale.

Che Cartesio «dipenda» dalla scolastica medioevale e ne usi la terminologia, è cosa nota a ogni conoscitore del Medioevo. Ma questa «scoperta» non dice filosoficamente nulla finché non ci si rende conto dell'influenza fondamentale esercitata sull'età successiva dall'ontologia medioevale quanto alla determinazione, o alla non determinazione, della res cogitans. Questa influenza non può essere valutata fintanto che non sono stati posti in

chiaro, alla luce del problema dell'essere, il senso e i limiti dell'ontologia antica. In altri termini, la distruzione si trova innanzi al compito dell'interpretazione delle basi dell'ontologia antica alla luce della problematica della temporalità [Temporalität]. Ma allora si fa chiaro che l'interpretazione antica dell'essere dell'ente trae il suo orientamento dal «mondo» e dalla «natura» nel senso più ampio e che, di fatto, essa ricava dal «tempo» la sua comprensione dell'essere. Ne è prova indiretta, benché certo soltanto indiretta, la determinazione del senso dell'essere come παρουσία o οὐσία, che ha il significato ontologico-temporale di «presenzialità». L'ente è concepito nel suo essere come «presenzialità», cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente.

La problematica dell'ontologia greca, come del resto quella di ogni altra ontologia, deve desumere il proprio filo conduttore dall'Esserci stesso. L'Esserci, cioè l'essere dell'uomo, è determinato, sia nella «definizione» ordinaria sia in quella filosofica, come ζῷον λόγον ἔχον, come quel vivente il cui essere è costituito in linea essenziale dalla possibilità di discorrere. Il λέγειν (cfr. § 7, B) costituisce il filo conduttore per raggiungere le strutture d'essere dell'ente che si incontra nell'interpellare e nel discutere. È a causa di ciò che l'ontologia antica, quale è elaborata da Platone, diviene «dialettica». Con la progressiva elaborazione del filo conduttore ontologico stesso, cioè con l'«ermeneutica» del λόγος, si accresce la possibilità di una comprensione più radicale del problema dell'essere. La «dialettica», che costituiva un'autentica aporia filosofica, diviene superflua. Aristotele non aveva «più alcuna comprensione» per essa, proprio perché l'aveva posta su basi più radicali, superandola. Lo stesso λέγειν, o il νοεῖν, la semplice percezione di qualcosa di presente nella sua pura

presenza, che già Parmenide aveva assunto come guida nell'interpretazione dell'essere, ha la struttura temporale della pura «presentazione» di qualcosa. L'ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l'ente autentico, viene dunque interpretato in riferimento al presente, cioè viene concepito come presenzialità (οὐσία).

Questa interpretazione greca dell'essere fu condotta senza alcuna consapevolezza esplicita del filo conduttore che la guida, senza notizia o anche senza comprensione della funzione ontologica fondamentale del tempo, senza penetrazione nel fondamento della possibilità di questa funzione. Al contrario: il tempo stesso è assunto come un ente fra altri enti, e si tenta di cogliere la struttura del suo essere nell'orizzonte di una comprensione dell'essere orientata in modo inesplicito e ingenuo sul tempo stesso.

Nel quadro della seguente elaborazione fondamentale del problema dell'essere non è possibile esporre dettagliatamente l'interpretazione temporale [temporal] dei fondamenti dell'ontologia antica, soprattutto per quanto concerne Aristotele, col quale essa ha raggiunto il suo grado più alto e più puro. Al suo posto sarà data una interpretazione dell'analisi aristotelica del tempo, che può essere scelta a discrimine della base e dei limiti della scienza antica dell'essere.[10]

La trattazione aristotelica del tempo è la prima interpretazione dettagliata di questo fenomeno che ci sia stata tramandata. Essa ha determinato in modo essenziale ogni successiva concezione del tempo, compresa quella di Bergson. Dall'analisi del concetto aristotelico di tempo risulterà inoltre retrospettivamente chiaro che la concezione kantiana del tempo si muove all'interno delle strutture tratte in luce da Aristotele; il che equivale a dire che

l'orientamento ontologico fondamentale di Kant è rimasto quello greco, nonostante tutte le differenze che la nuova ricerca porta con sé.

Il problema dell'essere ottiene la sua concrezione genuina solo nell'attuazione della distruzione della tradizione ontologica. In essa si ha la prova completa della inevitabilità del problema nel senso dell'essere e si dimostra il senso di ciò che intendiamo per «ripetizione» di questo problema.

Ogni ricerca in questo campo, in cui «la cosa stessa è avvolta in fitte tenebre»,[11] deve guardarsi dalla sopravvalutazione dei propri risultati. Infatti, una ricerca come questa sospinge costantemente se stessa dinanzi alla possibilità di dischiudere un orizzonte ancora più universale e originario da cui potrebbe venire la risposta al problema: che significa «essere»? Di questa possibilità si può discutere seriamente e con risultati positivi solo se si sia prima proceduto a ridestare il problema dell'essere e a raggiungere un campo controllabile di discussione.

§ 7 Il metodo fenomenologico della ricerca

Con la caratterizzazione preliminare dell'oggetto tematico della ricerca (l'essere dell'ente o il senso dell'essere in generale) sembra già delineato anche il suo metodo. Il compito dell'ontologia è lo scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso. Il metodo dell'ontologia resta altamente problematico finché si prende consiglio dalle ontologie storicamente tramandate o da tentativi analoghi. Poiché nel corso di questa indagine il termine ontologia è usato in senso formalmente ampio, viene a chiudersi da se stessa la via di un chiarimento del metodo mediante l'esame della sua storia.

Usando il termine ontologia non si vuole proporre una disciplina filosofica determinata, connessa alle altre. Non si tratta affatto di assolvere i compiti di una disciplina precostituita; al contrario, si tratta semmai di sviluppare una disciplina a partire dalle necessità oggettive di una ricerca determinata e dal modo di trattazione richiesto dalle «cose stesse».

Col problema conduttore del senso dell'essere, la ricerca si trova di fronte al problema fondamentale della filosofia. Il metodo di trattazione di questo problema è quello fenomenologico. Ma con ciò il nostro lavoro non si subordina né a un «punto di vista» né a una «corrente»; perché la fenomenologia non è né l'una né l'altra cosa, né può mai divenire tale, almeno finché comprenda se stessa. L'espressione «fenomenologia» significa primariamente un concetto di metodo. Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il come di quest'ultima. Quanto più un concetto di metodo incide in modo genuino, e quanto più ampiamente esso determina l'andamento fondamentale di una scienza, tanto più originariamente esso si radica nella discussione delle cose stesse e si allontana da ciò che chiamiamo artificio tecnico, di cui anche le discipline teoretiche offrono molti esempi.

Il termine «fenomenologia» esprime una massima che può esser formulata così: «Alle cose stesse!» e ciò in contrapposto alle costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come «problemi». Si potrebbe tuttavia obiettare che si tratta di una massima chiaramente ovvia e che esprime soltanto il principio di ogni conoscenza scientifica: non si vede perché un'ovvietà come questa dovrebbe comparire espressamente nella qualificazione di

una particolare ricerca. In realtà si tratta di un'«ovvietà» in cui vogliamo veder chiaro, nella misura in cui ciò è importante per chiarire il procedimento di questo trattato. Esporremo soltanto il concetto preliminare di fenomenologia.

L'espressione è composta di due elementi: fenomeno e logos. L'uno e l'altro derivano da termini greci: φαινόμενον e λόγος. Preso superficialmente, il termine fenomenologia è composto in modo analogo a teologia, biologia, sociologia, che noi rendiamo solitamente con scienza di Dio, della vita, della società. In tal caso, fenomenologia verrebbe a significare scienza dei fenomeni. Il concetto preliminare di fenomenologia deve essere chiarito attraverso l'esatta determinazione di ciò che si intende coi due termini che lo compongono: «fenomeno» e «logos» e attraverso la fissazione del senso del nome che risulta dalla loro riunione. La storia della parola stessa, che nasce presumibilmente nella scuola di Wolff, non ha qui importanza.

A - Il concetto di fenomeno

L'espressione greca φαινόμενον, a cui risale il termine «fenomeno», deriva dal verbo φαίνεσθαι che significa manifestarsi; φαινόμενον significa quindi ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto; φαίνεσθαι stesso è una forma media di φαίνω, illuminare, porre in chiaro; φαίνω deriva dalla radice φα come φῶς, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso. Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell'espressione «fenomeno»: ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto. I φαινόμενα, i «fenomeni», sono

dunque l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato alla luce, ciò che i greci a volte identificavano semplicemente con τὰ ὄντα (l'ente). L'ente può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda del rispettivo modo di accedere a esso. Si dà anche la possibilità che l'ente si manifesti come ciò che esso in se stesso non è. In questa forma di manifestazione l'ente «pare così come…». A questa forma di manifestazione diamo il nome di parvenza. Così anche in greco l'espressione φαινόμενον, fenomeno, ha il significato di ciò che pare in un determinato modo, «il parvente», la «parvenza»; φαινόμενον ἀγαθόν vuol dire un bene che pare esserlo ma che, in «realtà», non è ciò per cui si spaccia. Una comprensione ulteriore del concetto di fenomeno dipende interamente dalla comprensione del modo in cui, nella sua struttura, si connettono i due significati suddetti di fenomeno («fenomeno» come ciò che si manifesta e «fenomeno» come parvenza). Soltanto perché qualcosa, in base al suo senso, pretende di manifestarsi, cioè di esser fenomeno, esso può manifestarsi come qualcosa che esso non è, cioè può «solo sembrare così come…». Questo significato di φαινόμενον («parvenza») porta già in sé implicito il significato originario (fenomeno: il manifesto), nel quale trova il suo fondamento. Noi conferiamo al termine «fenomeno» il significato positivo e originario di φαινόμενον e distinguiamo fenomeno da parvenza, considerando la seconda come modificazione privativa del primo. Ma ciò che entrambi i termini significano non ha, innanzi tutto, nulla a che fare con ciò che si designa con le espressioni «apparenza» o «semplice apparenza».

In questo senso si parla dell'«apparire di una malattia». Si allude a eventi del corpo che si manifestano e che, nel manifestarsi come questi manifestantisi, fanno da «indizi» di

qualcosa che in se stesso non si manifesta. L'insorgere di tali eventi, il loro manifestarsi, va di pari passo con la presenza di malesseri che in se stessi non si manifestano. Apparenza come apparenza «di qualcosa»non significa dunque: manifestazione di sé, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L'apparire è[16n] un non-manifestarsi. Ma questo «non» non può assolutamente esser confuso col «non» privativo che come tale caratterizza la struttura della parvenza. Ciò che non si manifesta nel modo in cui non si manifesta l'apparenza, non può mai neppure sembrare, cioè esser parvenza. Tutte le indicazioni, le presentazioni, i sintomi e i simboli hanno questa struttura formale fondamentale dell'apparenza, anche se sono molto diversi fra di loro.

Benché l'«apparire» non sia mai un manifestarsi nel senso del fenomeno, esso è tuttavia possibile soltanto sul fondamento del manifestarsi di qualcosa. Ma questo manifestarsi che assieme rende possibile l'apparire, non è l'apparire stesso. Apparire è: annunciarsi mediante qualcosa che si manifesta. Di conseguenza, quando si dice che con l'espressione «apparenza» indichiamo qualcosa in cui qualcosa appare senza essere esso stesso apparenza, non abbiamo definito il concetto di fenomeno, ma l'abbiamo presupposto; e tale presupposizione rimane nascosta, perché in questa definizione di «apparenza» l'espressione «apparire» è usata in modo equivoco. L'espressione: «in cui qualcosa 'appare'», significa: «in cui qualcosa si annuncia, cioè non si manifesta»; mentre nell'espressione: «senza essere esso stesso 'apparenza'», la parola «apparenza» sta per automanifestazione. Ma questo automanifestarsi appartiene in modo essenziale a quell'«in cui» entro il quale qualcosa si annuncia. Dunque, i fenomeni non sono mai apparenze, anche se ogni apparenza rinvia al fenomeno. Se

si definisce il fenomeno con l'ausilio di un concetto ancora oscuro di «apparenza», tutto va a rotoli e una «critica» della fenomenologia su queste basi diviene una impresa ben stramba.

L'espressione «apparenza» può, daccapo, significare due cose: da un lato l'apparire nel senso dell'annunciarsi come non manifestarsi, e dall'altro l'annunciante stesso che, nel suo manifestarsi, indica qualcosa di non manifestantesi. E, infine, il termine apparire può essere usato per significare il senso genuino di fenomeno come automanifestazione. Se questi tre diversi significati di «apparenza» vengono mescolati, la confusione diventa inevitabile.

Ma la confusione è in più aggravata in modo essenziale dal fatto che «apparenza» può assumere un altro significato ancora. Se l'annunciante che nel suo manifestarsi rinvia al non-manifesto è inteso come qualcosa che scaturisce dal non-manifesto stesso ed è da esso emanato, in modo tale che il non-manifesto sia concepito come non mai manifestabile per essenza, in questo caso apparenza significa produzione o prodotto, tale però da non esprimere l'essere autentico del producente: apparenza nel senso di «semplice apparenza». L'annunciante così prodotto manifesta certamente se stesso, ma in modo tale che, in quanto emanazione di ciò che annuncia, lo vela costantemente in se stesso. Ma questo velante non manifestare non è, di nuovo, parvenza. Kant usa il termine apparenza in questo accoppiamento di significati. Fenomeni sono per lui, da un lato, gli «oggetti dell'intuizione empirica», ciò che in essa si manifesta. Questo automanifestantesi (fenomeno nel senso genuino e originario) è, nel contempo, «apparenza» come annunciante emanazione di qualcosa che nell'apparenza si nasconde.

Poiché l'«apparenza», nel significato dell'annunciarsi

mediante un automanifestantesi, presuppone un fenomeno costitutivo suscettibile di tramutarsi privativamente in parvenza, l'apparenza può diventare una semplice parvenza. In una particolare illuminazione un individuo può parere tale da avere le guance rosse: questo rossore automanifestantesi può esser preso per l'annuncio della presenza di febbre, la quale, a sua volta, indicherebbe, di nuovo, un'indisposizione dell'organismo.

Il fenomeno, ciò che si manifesta in se stesso, significa un modo particolare di incontrare qualcosa. Invece apparenza significa un rapporto di rimando nell'ente stesso, tale che ciò che rimanda (che annuncia) è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è «fenomeno». Apparenza e parvenza sono, in modo diverso, fondati nel fenomeno. La molteplicità aggrovigliata dei «fenomeni» che vanno sotto il nome di fenomeno, parvenza, apparenza, semplice apparenza, può essere riordinata solo se si capisce fin dall'inizio il concetto di fenomeno: ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso.

Se in questa accezione del concetto di fenomeno resta indeterminato l'ente a cui ci si riferisce in quanto fenomeno, e se resta in generale indeciso se l'automanifestantesi sia sempre un ente o un carattere d'essere dell'ente, allora non si è raggiunto che il concetto formale di fenomeno. Ma se per automanifestantesi si intende l'ente a cui si accede mediante l'intuizione empirica, magari nel senso di Kant, allora il concetto formale di fenomeno ha invero un impiego legittimo. Preso in questo senso, il fenomeno corrisponde al concetto ordinario di fenomeno. Tale concetto ordinario non è però il concetto fenomenologico di fenomeno. Nell'orizzonte della problematica kantiana, ciò che fenomenologicamente si intende per fenomeno può essere illustrato come segue (facendo riserva per altre differenze):

ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario, già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all'automanifestazione: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso (le «forme dell'intuizione») sono i fenomeni della fenomenologia. Giacché è evidente che lo spazio e il tempo debbono potersi manifestare a questo modo, ossia debbono poter divenire fenomeni, dato che Kant vuol enunciare un principio trascendentale fondato quando afferma che lo spazio è l'in-cui a priori di un ordine.

Ma se si deve comprendere il concetto fenomenologico di fenomeno in generale, a prescindere da più precise determinazioni dell'automanifestantesi, è indispensabile capire il senso del concetto formale di fenomeno e del suo impiego legittimo nel significato ordinario. Prima di poter fissare il concetto preliminare di fenomenologia, occorre definire il significato di λόγος, affinché sia chiaro in quale senso la fenomenologia possa in generale costituire una «scienza» di fenomeni.

B - Il concetto di logos

In Platone e Aristotele il concetto di λόγος è equivoco, e precisamente in modo tale che i diversi significati tendono a divaricarsi, senza essere guidati positivamente da un significato fondamentale. Ma in effetti non si tratta che di apparenza, destinata a dissolversi tosto che l'interpretazione sia riuscita a stabilire adeguatamente il significato fondamentale nel suo contenuto primario. Se diciamo che il significato fondamentale di λόγος è quello di discorso, la validità piena di questa traduzione puramente verbale sarà

accertata solo dopo la determinazione del significato di discorso. La storia successiva del significato del termine λόγος e, soprattutto, le varie e arbitrarie interpretazioni della filosofia successiva coprono costantemente il significato autentico di discorso, che non è poi tanto oscuro. Λόγος è «tradotto», cioè sempre interpretato, come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione. Ma come può il «discorso» modificarsi in modo che λόγος possa avere tutti i significati elencati, e per di più nell'ambito di un uso scientifico del linguaggio? Anche se si intende λόγος nel senso di asserzione, e l'asserzione nel senso di «giudizio», il significato fondamentale può essere smarrito, benché la traduzione sia apparentemente esatta, specialmente se il giudizio è inteso nel senso di qualcuna delle «teorie del giudizio» attuali. Λόγος non significa e comunque non significa primariamente giudizio, se si intende per giudizio il «collegare» o il «prender posizione» (accettare o respingere).

Λόγος, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come δηλοῦν, render manifesto ciò di cui nel discorso «si discorre». Aristotele ha esplicato più precisamente questa funzione del discorso come ἀποφαίνεσθαι.[12] Il λόγος lascia vedere qualcosa (φαίνεσθαι) e precisamente ciò su cui il discorso verte; e lo lascia vedere per coloro che discorrono (medio) o per coloro che discorrono fra di loro. Il discorso «lascia vedere» ἀπὸ..., a partire da ciò stesso di cui si discorre. Nel discorso (ἀπόφανσις), nella misura in cui esso è genuino, ciò che è detto deve esser tratto da ciò intorno a cui si discorre, in modo che la comunicazione discorsiva, in ciò che essa afferma, renda manifesto e come tale accessibile agli altri ciò intorno a cui discorre. Questa è la struttura del λόγος in quanto ἀπόφανσις. Non ogni discorso possiede questo modo di disvelamento, cioè il

lasciar vedere mostrando. La preghiera (εὐχή), ad esempio, manifesta anch'essa ma in un altro modo.

Nella sua realizzazione concreta il discorso (lasciar vedere) ha il carattere del parlare, della comunicazione vocale in parole. Il λόγος è φωνή, e precisamente φωνή μετὰ φαντασίας, notificazione vocale in cui sempre qualcosa è visto.

Ed è soltanto perché la funzione del λόγος come ἀπόφανσις consiste nel lasciar vedere qualcosa mostrando, che il λόγος può avere la forma strutturale della σύνθεσις. Sintesi non significa qui collegamento e connessione di rappresentazioni, manipolazione di eventi psichici, nei cui riguardi nasca poi il «problema» della concordanza di essi, in quanto interni, coi fatti fisici esterni. Qui il συν ha un significato prettamente apofantico e significa: lasciar vedere qualcosa nel suo essere assieme a qualcosa, lasciar vedere qualcosa in quanto qualcosa.

E di nuovo, poiché il λόγος è un lasciar vedere, per questo esso può essere vero o falso. Anche qui tutto sta nel liberarsi da quel concetto artificiale per cui verità significa «adeguazione». Questa idea non è per nulla l'elemento primario del concetto di ἀλήθεια. L'«esser vero» del λόγος, in quanto ἀληθεύειν, significa: nel λέγειν, in quanto ἀποφαίνεσθαι, trarre fuori l'ente di cui si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (ἀληθές), scoprirlo. Corrispondentemente l'«esser falso», ψεύδεσθαι, vuol dire ingannare nel senso di coprire: mettere qualcosa dinanzi a qualcosa (nel modo del lasciar vedere la prima) e spacciare poi la seconda in quanto qualcosa che essa non è.

Ma proprio perché la «verità» ha questo senso e perché il λόγος è un modo determinato del lasciar vedere, il λόγος

non può affatto esser considerato il «luogo» primario della verità. Quando, come oggi ormai tutti fanno, la verità è definita come ciò che appartiene «propriamente» ai giudizio, facendo per di più risalire questa tesi ad Aristotele, si cade in un duplice errore: perché il richiamo ad Aristotele è infondato e perché, soprattutto, non si comprende il concetto greco di verità. Secondo la concezione greca, «vero» è, e certo più originariamente del λόγος di cui parliamo, la αἴσθησις, la pura percezione sensibile di qualcosa. Poiché la αἴσθησις si riferisce sempre ai propri ἴδια, cioè all'ente genuinamente accessibile solo mediante essa e per essa (come avviene per il vedere rispetto ai colori), la percezione è sempre vera. Il che significa: il vedere scopre sempre colori, l'udire scopre sempre suoni. «Vero», nel senso più puro e originario, cioè nel senso di ciò che non può che scoprire (e quindi mai coprire), è il puro νοεῖν, la percezione che guarda puramente alle più semplici determinazioni d'essere dell'ente. Questo νοεῖν non può mai coprire, non può mai esser falso; potrà, tutt'al più, restare un non percepire, un ἀγνοεῖν, insufficiente per un accesso sicuro e adeguato all'ente.

Ciò che non ha più la forma dell'atto del puro lasciar vedere, ma che, per mostrare, ricorre sempre a qualcos'altro e lascia così vedere qualcosa in quanto qualcosa, assume, con questa struttura sintetica, la possibilità del coprimento. La «verità del giudizio», comunque, non è che il contrario di questo coprire, cioè un fenomeno di verità che ha un fondamento derivato per più aspetti. Realismo e idealismo falliscono, nella medesima misura, il senso del concetto greco di verità, in base al quale soltanto è possibile comprendere la possibilità di qualcosa come una «dottrina delle idee» quale conoscenza filosofica.

Proprio perché la funzione del λόγος sta nel puro lasciar

vedere qualcosa, nel lasciar percepire l'ente, il λόγος può significare ragione. E proprio perché λόγος viene usato non soltanto nel significato di λέγειν ma ugualmente in quello di λεγόμενον (il mostrato come tale), e poiché questo è null'altro che l'ὑποκεί- μενον (ciò che in ogni interpellare e discutere è sempre presente nel fondo come fondamento), il λόγος, in quanto λεγόμενον, significa ragione fondamentale, ratio. E infine, poiché λόγος in quanto λεγόμενον può anche significare ciò che è chiamato in questione in quanto qualcosa che diviene visibile mediante la sua relazione a qualcosa, mediante la sua «relazionalità», λόγος assume il significato di relazione e rapporto.

Questa interpretazione del «discorso apofantico» può bastare per il chiarimento della funzione primaria del λόγος.

C - Il concetto preliminare di fenomenologia

Se esaminiamo concretamente i risultati dell'interpretazione di «fenomeno» e di «logos», salta subito agli occhi l'intima connessione che li stringe. L'espressione fenomenologia può essere formulata come segue in greco: λέγειν τὰ φαινόμενα, dove λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia significa dunque ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell'indagine che si autodefinisce fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata più sopra: «Alle cose stesse!»

Il termine fenomenologia ha quindi un significato del tutto diverso da quello implicito in espressioni come

teologia, eccetera. Queste designano gli oggetti della relativa scienza nel loro rispettivo contenuto reale. Il termine «fenomenologia» non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola informa esclusivamente sul come viene mostrato e trattato ciò che costituisce l'oggetto di questa scienza. Scienza «dei» fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti tale che tutto ciò che di essi è in discussione sia mostrato e dimostrato direttamente. Il medesimo significato ha in fondo l'espressione, in realtà tautologica, di «fenomenologia descrittiva». Qui descrizione non ha affatto il significato di un procedimento del genere di quello impiegato, ad esempio, dalla morfologia botanica. L'espressione ha di nuovo un senso proibitivo: divieto di ogni determinazione non dimostrativa. Il carattere della descrizione stessa, il senso specifico del λόγος, potrà esser fissato prima di tutto a partire dalla «cosità» della cosa che deve essere «descritta», dovrà cioè esser determinato scientificamente in base al modo in cui i fenomeni sono incontrati. Il significato del concetto formale e ordinario di fenomeno, considerato formalmente, autorizza a chiamare fenomenologia ogni esibizione dell'ente così com'esso si manifesta in se stesso.

In riferimento a che cosa, allora, il concetto formale di fenomeno potrà essere deformalizzato in concetto fenomenologico e in che cosa quest'ultimo differirà dal concetto ordinario? Che cos'è ciò che la fenomenologia deve «lasciar vedere»? Che cos'è ciò che merita il nome di «fenomeno» in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema necessario di un procedimento che mostri esplicitamente? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo piùnon si manifesta, di qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e

per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne[17n] il senso e il fondamento.

Ma ciò che, in senso eminente, resta nascosto o ricade nel coprimento o si manifesta solo in modo «contraffatto», non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'essere dell'ente. Tale essere può esser coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso. La fenomenologia ha «preso» perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno in un senso eminente, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale.

La fenomenologia è il modo di accedere a e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. L'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa «dietro» cui stia ancora alcunché «che non appare».

«Dietro» i fenomeni della fenomenologia non c'è essenzialmente nient'altro, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno. È proprio perché i fenomeni, innanzi tutto e per lo più, non sono dati, che occorre la fenomenologia. Esser-coperto è il concetto contrario di «fenomeno».

I modi dello stato di coprimento possibile dei fenomeni sono diversi. In primo luogo il fenomeno può esser coperto nel senso che non è ancora stato scoperto. Della sua

sussistenza non si ha né notizia né conoscenza.[13] Ma un fenomeno può essere anche ricoperto. Ciò significa che fu dapprima scoperto, ma ricadde successivamente nel coprimento. Quest'ultimo può essere totale; di regola però accade che il fenomeno, un tempo scoperto, risulta ancora visibile, benché solo come parvenza. Vi è però tanto di parvenza quanto vi è di «essere». Questo ricoprimento nel senso di «travestimento» è il più diffuso e il più nocivo, perché vi si radicano in modo particolare le possibilità dell'inganno e dello sviamento. Le strutture d'essere con i loro concetti, accessibili, sì, ma oscuri quanto al loro terreno originario, possono forse reclamare un proprio diritto all'interno di un «sistema». In virtù della loro articolazione in un sistema, esse si presentano come qualcosa di «chiaro» e di non bisognoso di ulteriore giustificazione, e possono perciò servire da punto di partenza per un processo di deduzione.

Da parte sua il coprimento, sia esso nascondimento, ricoprimento o travestimento, ha una duplice possibilità. Ci sono coprimenti casuali e coprimenti necessari, cioè tali da radicarsi nel modo di sussistere di ciò che è scoperto. Ogni concetto fenomenologico e ogni principio, originariamente scoperti, per il fatto di essere comunicati sotto forma di enunciati sono esposti alla possibilità della degenerazione. Incominciano col diffondersi in una comprensione svuotata, perdono il contatto col loro terreno originario e finiscono per divenire tesi nebulose. La possibilità della sclerotizzazione e dell'inefficacia di ciò che originariamente era «efficace» ha luogo anche all'interno del lavoro concreto della fenomenologia stessa. E la difficoltà di un'indagine del genere sta proprio nel renderla critica verso se stessa in un senso positivo.

Il modo dell'incontro con l'essere e con le strutture

d’essere quali fenomeni deve in primo luogo essere ricavato dagli oggetti stessi della fenomenologia. Perciò il punto di partenza dell’analisi, l’accesso al fenomeno e il cammino attraverso i coprimenti predominanti richiedono una particolare assicurazione metodologica. L’idea di un’apprensione e di un’esplicazione dei fenomeni che siano «originarie» e «intuitive» è l’opposto dell’ingenuità di una «visione» casuale, immediata e irriflessiva.

Sul fondamento della determinazione preliminare del concetto di fenomenologia, possono esser fissati nel loro significato anche i termini «fenomenico» e «fenomenologico». «Fenomenico» è detto ciò che risulta dato ed esplicabile nella modalità di incontro col fenomeno; perciò si parla di strutture fenomeniche. Per «fenomenologico» si intende invece tutto ciò che è attinente al modo di mostrare e di esplicare, nonché all’apparato concettuale richiesto da un’indagine del genere.

Poiché il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che costituisce l’essere, e l’essere è sempre l’essere dell’ente, il progetto di ostensione dell’essere richiede prima un approccio adeguato all’ente. L’ente deve parimenti manifestarsi secondo la modalità di accesso che è genuinamente propria di esso. In tal modo il concetto ordinario di fenomeno diviene rilevante fenomenologicamente. Il compito preliminare di un’assicurazione «fenomenologica» dell’ente esemplare come punto di partenza per l’analitica autentica è già sempre prescritto dal fine di questa analitica stessa.

Considerata nel suo contenuto reale, la fenomenologia è la scienza dell’essere dell’ente: ontologia. Nel corso dei chiarimenti che abbiamo dati circa i compiti dell’ontologia, risultò la necessità di una ontologia fondamentale che

assuma a proprio tema l'ente privilegiato ontologico-onticamente, l'Esserci, al fine di portarsi di fronte al problema cardinale, cioè di fronte al problema del senso dell'essere in generale.[18n] Dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione[Auslegung]. Ilλόγοςdella fenomenologia dell'Esserci ha il carattete dell'ἑρμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono resi noti alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci èermeneutica nel significato originario della parola, secondo il quale essa designa il compito dell'interpretazione. Ma in quanto con lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale è tratto in luce l'orizzonte di ogni indagine ontologica ulteriore concernente l'ente difforme dall'Esserci, questa ermeneutica è «ermeneutica» anche nel senso della elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica. E infine, poiché l'Esserci vanta il primato ontologico rispetto a ogni altro ente (in quanto ente avente la possibilità dell'esistenza), l'ermeneutica, nella sua qualità di interpretazione dell'essere dell'Esserci, acquista un terzo senso specifico (che, filosoficamente parlando, èprimario), quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza. Pertanto in questa ermeneutica, che elabora in termini ontologici la storicità dell'Esserci quale condizione ontica della possibilità della storiografia, getta le sue radici ciò che può esser detto «ermeneutica» solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito.

L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua «universalità» è da ricercarsi più in alto. L'essere e la

struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. L'essere è il transcendens puro e semplice.[19n] La trascendenza dell'essere dell'Esserci è eminente perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'individuazione più radicale. Ogni aprimento dell'essere in quanto transcendensè conoscenza trascendentale. La verità fenomenologica(l'apertura dell'essere)è veritas transcendentalis.

L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia stessa nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'esistenza,[20n] ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine sorge e su cui infine si ripercuote.

Le ricerche che seguono sono state possibili solo sul fondamento posto da Edmund Husserl, con le cui Ricerche logiche la fenomenologia venne alla luce. L'analisi del concetto preliminare di fenomenologia indica che l'essenziale per essa non sta nell'esser reale come «corrente» filosofica.[21n] Più in alto della realtà si trova la possibilità. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità.[14]

Per quanto concerne la goffaggine e la «ineleganza» di espressione delle analisi che seguono, si può aggiungere che un conto è informare sull'ente raccontando, e un altro è cogliere l'ente nel suo essere. Per questa seconda impresa mancano non solo la maggior parte delle parole, ma, prima di tutto, la «grammatica». Se ci è lecito richiamare

precedenti analisi sull'essere, impareggiabili quanto al loro livello, si paragonino le sezioni ontologiche del Parmenide di Platone o il quarto capitolo del settimo libro della Metafisica di Aristotele con qualche passo narrativo di Tucidide, e si vedrà quale sforzo inaudito fu richiesto ai greci dai loro filosofi in fatto di formulazioni linguistiche. Quando le forze siano essenzialmente inferiori e, per di più, l'ambito ontologico da esplorare assai più arduo di quello che fu presentato ai greci, è inevitabile che crescano anche la prolissità della elaborazione concettuale e la durezza dell'espressione.

§ 8 Schema dell'opera

Il problema del senso dell'essere è il più universale e il più vuoto; ma esso, nel contempo, porta con sé la possibilità della propria più radicale individuazione in ogni singolo Esserci.[22n] Il raggiungimento del concetto fondamentale di «essere» e lo schizzo dell'apparato concettuale che esso richiede in sede ontologica con le sue necessarie varianti abbisognano di un filo conduttore concreto. L'universalità del concetto di essere non contrasta con il carattere «specifico» della ricerca, cioè non impedisce di raggiungere tale concetto lungo la via dell'interpretazione specifica di un determinato ente, l'Esserci, in cui dev'essere reperito l'orizzonte della comprensione e dell'interpretazione possibile dell'essere. Ma questo ente stesso è in sé «storico», cosicché l'illuminazione ontologica più propria di questo ente diviene necessariamente un'interpretazione «storiografica».

L'elaborazione del problema dell'essere si ripartisce così in due compiti a cui corrisponde l'articolazione del trattato

in due parti:

Prima parte L’interpretazione dell’Esserci in riferimento alla temporalità [Zeitlichkeit] e l’esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell’essere.

Seconda parte Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell’ontologia sulla scorta della problematica della temporalità [Temporalität].

La prima parte si suddivide in tre sezioni:

1 – L’analisi fondamentale dell’Esserci nel suo momento preparatorio.

2 – Esserci e temporalità [Zeitlichkeit].

3 – Tempo e essere.[23n]

La seconda parte è a sua volta tripartita:

1 – La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità [Temporalität].

2 – Il fondamento ontologico del cogito sum di Cartesio e l’assunzione dell’ontologia medioevale nella problematica della res cogitans.

3 – La trattazione di Aristotele sul tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell’ontologia antica.

PRIMAPARTE
L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità[24n] e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere[25n]

PRIMA SEZIONE
L'ANALISI FONDAMENTALE DELL'ESSERCI NEL SUO MOMENTO PREPARATORIO

L'ente interrogato per primo nel problema del senso dell'essere è l'ente che ha il carattere dell'Esserci. L'analitica esistenziale, nel suo momento preparatorio, richiede, per il suo particolare carattere, un'esposizione preliminare e una delimitazione rigorosa rispetto a ricerche apparentemente parallele ad essa (capitolo I). Tenendo ferma l'impostazione della ricerca già stabilita, bisogna chiarire una struttura fondamentale dell'Esserci: l'essere-nel-mondo (capitolo II). Questo «a priori» dell'interpretazione dell'Esserci non è affatto una determinazione composita, ma una struttura originariamente e costantemente intera. Essa permette tuttavia prospettive diverse di analisi dei momenti che la costituiscono. Tenendo costantemente presente la totalità preliminare di questa struttura, bisogna distinguere in base ai fenomeni tali momenti. Saranno pertanto studiati: Il mondo nella sua mondità (capitolo III); l'essere-nel-mondo come con-essere ed esser-se-stesso (capitolo IV); l'in-essere come tale (capitolo V). Sulla base dell'analisi di questa struttura fondamentale sarà possibile una indicazione provvisoria dell'essere dell'Esserci. Il suo senso esistenziale è la Cura (capitolo VI).

CAPITOLO PRIMO
ESPOSIZIONE DEL COMPITO DELL'ANALISI DELL'ESSERCI
NEL SUO MOMENTO PREPARATORIO

§ 9 Il tema dell'analitica dell'Esserci

L'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi[26n] stessi sempre siamo. L'essere di questo ente èsempre mio. Nell'essere che è proprio di esso, questo ente stesso si rapporta al proprio essere.[27n] Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere.[15]L'essere[28n] è ciò di cui ne va sempre per questo ente. Da questa caratterizzazione dell'Esserci derivano due ordini di conseguenze:

1) L'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere.[29n] L'essenza (essentia) di questo ente, se mai si possa parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (existentia). Ma il compito ontologico è proprio quello di mostrare che, se noi scegliamo per l'essere di questo ente la designazione di esistenza, questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine tradizionale existentia. Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come la semplice-presenza, modo di essere, questo, essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell'Esserci. A scanso di equivoci: per dire existentia useremo sempre l'espressione interpretativa semplice-presenza, mentre attribuiremo l'esistenza, come determinazione d'essere, esclusivamente all'Esserci.

L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza. I

caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, «avente l'aspetto» di essere così o così, ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro. Ogni esser-così, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò il termine «Esserci», con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere[30n] e non il che-cosa, come quando si dice pane, casa, albero.

2) L'Essere di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza. Per l'ente così inteso il suo essere è «indifferente» o, meglio ancora, «è» tale che a esso il suo essere non può risultare né indifferente né non indifferente. Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome personale: «io sono», «tu sei».[31n]

E di nuovo l'Esserci è sempre mio in questa o quella maniera di essere. L'Esserci ha già sempre in qualche modo deciso in quale maniera sia sempre mio. L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria. L'Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'«ha» semplicemente a titolo di proprietà posseduta come una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o «scegliersi», conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo «apparentemente». Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé. Autenticità e inautenticità – queste espressioni sono state scelte nel loro senso

terminologico stretto – sono modi di essere che si fondano nel fatto che l'Esserci è determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio. L'inautenticità dell'Esserci non importa però un «minor» essere o un grado «inferiore» di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, secondo la sua forma concreta più piena, nella sua operosità e vivacità, e nella sua capacità di interessarsi e di godere.

Questi due caratteri dell'Esserci, il primato dell'existentia sull'essentia e l'esser-sempre-mio, indicano già che un'analitica di questo ente si trova innanzi a un campo fenomenico del tutto particolare. Questo ente non ha e non può mai avere il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente-presente nel mondo. Perciò non può nemmeno essere presentato tematicamente nel modo in cui è dato qualcosa di semplicemente presente. Presentarlo nella giusta maniera è un'operazione così poco ovvia, che la sua determinazione costituisce una parte essenziale dell'analitica ontologica di questo ente. Dall'attuazione sicura della giusta presentazione di questo ente dipende la possibilità di arrivare o no alla comprensione dell'essere che gli è proprio. Per quanto l'analisi sia provvisoria, essa esige l'assicurazione della giusta impostazione.

L'Esserci si determina come ente sempre a partire da una possibilità che egli stesso è e che, nel suo essere, in qualche modo comprende. Questo è il senso formale della costituzione dell'esistenza dell'Esserci. E qui si fonda, per l'interpretazione ontologica di questo ente, l'indicazione a svolgere la problematica del suo essere[32n] partendo dall'esistenzialità della sua esistenza. Ma ciò non significa la costruzione dell'Esserci in base a una possibile concreta idea di esistenza. L'interpretazione dell'Esserci non deve prendere le mosse da ciò che differenzia un modo di esistere particolare, ma deve svelare l'Esserci nel suo indifferente

innanzi tutto e per lo più. Questa indifferenza della quotidianità dell'Esserci non è un nulla, ma è un carattere fenomenico positivo di questo ente. Ogni esistere è quello che è a partire da questo modo di essere e ritornando ad esso. A questa indifferenza quotidiana dell'Esserci diamo il nome di medietà.

Proprio perché la quotidianità media costituisce la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzi tutto, essa fu ed è di continuo saltata nell'esplicazione dell'Esserci. Ciò che è onticamente più vicino e noto, è ontologicamente più lontano, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico. Quando Agostino chiede: «Quid autem propinquius meipso mihi?» e deve rispondere: «Ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii»,[16] ciò non vale solo per l'opacità ontica e preontologica dell'Esserci, ma anche, e in misura ben maggiore, per il compito ontologico non solo di non lasciarsi sfuggire questo ente nel suo modo di essere fenomenicamente più vicino, ma di renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi.

La quotidianità media dell'Esserci non può però essere intesa come un suo semplice «aspetto». Anche in essa, e perfino nel modo della inautenticità, si incontra a priori la struttura dell'esistenzialità. Anche in essa ne va per l'Esserci del suo essere in un modo determinato, poiché l'Esserci, in questo caso, si rapporta al proprio essere nel modo della quotidianità media, anche se questa è soltanto il modo della fuga dinanzi a esso e dell'oblio di sé.

L'esplicazione dell'Esserci nella sua quotidianità media non offre però solo strutture medie nel senso di approssimative e vaghe. Ciò che è onticamente nel modo della medietà può essere compreso ontologicamente in

strutture pregnanti, che non sono strutturalmente diverse dalle determinazioni ontologiche proprie dell'essere autentico dell'Esserci.

Tutti gli esplicati dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla sua struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base alla esistenzialità, diamo ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di esistenziali. Essi vanno tenuti rigorosamente distinti dalle categorie, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci. L'espressione «categoria» è assunta e mantenuta nel suo significato ontologico primario. L'ontologia antica ha come terreno esemplare della sua interpretazione dell'essere l'ente che si incontra nel mondo. Quale modo di accesso a questo ente essa fa valere il νοεῖν o il λόγος. È in essi che si incontra l'ente. Ma l'essere di questo ente deve rendersi accessibile in un λέγειν (lasciar vedere) particolare, in modo che questo essere si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è, e in come è, già in ogni ente. Il κατηγορεῖσθαι è l'interpellanza preliminare dell'essere nel discutere (λόγος) dell'ente. Esso significa innanzi tutto: accusare pubblicamente, dire qualcosa in faccia a qualcuno davanti a tutti. Impiegato ontologicamente, il termine significa: dire in faccia all'ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere. Ciò che in questo vedere è visto e visibile sono le κατηγορίαι. Esse abbracciano le determinazioni a priori dell'ente che nel λόγος è interpellato e discusso in modi diversi. Esistenziali e categorie sono le due possibilità fondamentali dei caratteri dell'essere. L'ente che corrisponde agli uni e alle altre richiede una corrispondente modificazione originaria della ricerca che lo concerne: l'ente può essere un chi (esistenza) o un che cosa (semplice-presenza nel significato più lato). L'esame della connessione fra queste due modalità dei

caratteri dell'essere è possibile solo a partire dalla delucidazione dell'orizzonte del problema dell'essere.

Nell'introduzione abbiamo già accennato a come l'analitica esistenziale dell'Esserci implichi anche un compito la cui urgenza è a malapena inferiore a quella del problema dell'essere stesso: lo scoprimento dello a priori che rende possibile la discussione filosofica del seguente problema: «Che cos'è l'uomo?» L'analitica esistenziale dell'Esserci precede ogni psicologia, ogni antropologia, e soprattutto ogni biologia. Nella sua delimitazione rispetto a queste ricerche possibili intorno all'Esserci, il tema dell'analitica non potrà che acquistare una definizione ancora più precisa. Con ciò la sua necessità risulterà ancora più rigorosamente dimostrata.

§ 10 Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia

Dopo un primo schizzo positivo del tema di una ricerca, è sempre di grande importanza la sua determinazione negativa, anche se le discussioni intorno a ciò che non deve esser fatto divengono facilmente infruttuose. Ci proponiamo ora di mostrare che le ricerche e le indagini che sono state finora condotte mirando all'Esserci,[33n] a prescindere dalla loro fruttuosità materiale, hanno fallito l'autentico problema filosofico e che, quindi, fin che persistono in questo errore, non possono, in linea generale, pretendere di raggiungere ciò a cui in fondo mirano. Le delimitazioni dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia non vanno oltre la questione fondamentalmente ontologica. In sede «epistemologica» queste delimitazioni

risultano necessariamente insufficienti, non foss'altro perché la struttura scientifica di queste discipline (non però la «scientificità» di coloro che ne promuovono il progresso) oggi si è fatta sempre più problematica e abbisogna di nuovi impulsi che debbono scaturire dalla problematica ontologica.

In sede storiografica l'intento dell'analitica esistenziale può essere chiarito così: Cartesio, a cui si attribuisce con la scoperta del cogito sum l'avvio della problematica filosofica moderna, indagò entro certi limiti il cogitare dell'ego. Per contro lasciò del tutto indiscusso il sum, benché lo presenti come non meno originario del cogito. L'analitica pone il problema ontologico dell'essere del sum. Solo quando questo sarà determinato, risulterà comprensibile anche il modo di essere delle cogitationes.

Sennonché, questo esempio storiografico che illustra l'intento dell'analitica è fuorviante. Uno dei primi compiti dell'analitica sarà dimostrare che, se si muove da un io o da un soggetto già dati, si fallisce del tutto il contenuto fenomenico dell'Esserci. Ogni idea di «soggetto», quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare di fondo, è ancora ontologicamente partecipe del principio del subjectum (ὑποκείμενον), anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria dell'«anima come sostanza» e la «reificazione della coscienza». Affinché sia possibile chiedersi che cosa si intenda positivamente quando si parla di un essere del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzi tutto aver mostrato la provenienza ontologica della cosità come tale. Quelle espressioni denotano infatti altrettante cerchie determinate di fenomeni suscettibili di «elaborazione», mentre il loro uso va di pari passo con una singolare indifferenza rispetto

alla questione dell'essere dell'ente così designato. Non è quindi per un capriccio terminologico che evitiamo questi termini (come, del resto, le espressioni «vita» e «uomo») quando vogliamo denotare l'ente che noi stessi siamo.

D'altra parte, la tendenza genuina di ogni seria «filosofia della vita» scientifica (dire «filosofia della vita» è come dire «botanica delle piante») implica la tendenza a una comprensione dell'essere dell'Esserci.[34n] Bisogna però notare che in essa manca, e qui sta la sua radicale insufficienza,[35n] la problematizzazione ontologica della «vita» stessa in quanto modo di essere.

Le indagini di W. Dilthey sono costantemente animate dal problema della «vita». Egli cerca di comprendere le «esperienze vissute» di questa «vita» nella loro connessione di struttura e di sviluppo a partire dalla totalità di questa vita stessa. Ciò che la sua «psicologia intesa come scienza dello spirito» contiene di filosoficamente rilevante non va cercato nel fatto che essa non è più fondata su elementi o atomi psichici e non tende più a costruire la vita psichica mediante un processo compositivo, e mira invece al «tutto della vita» e alle «forme», ma piuttosto nel fatto che in tutto ciò egli stava andando prima di ogni altra cosa al problema della «vita». Certamente proprio qui si rivelano nel modo più netto anche i limiti della sua problematica e dell'apparato concettuale in cui il suo pensiero dovette esprimersi. Questi limiti sono propri, oltre che di Dilthey e di Bergson, di tutte le correnti del «personalismo» da loro derivanti e di tutte le tendenze orientate nel senso dell'antropologia filosofica. Anche l'interpretazione fenomenologica della personalità, benché decisamente più radicale e perspicua, non si porta nella dimensione del problema dell'essere dell'Esserci. Nonostante la diversità di impostazione, di procedimento e di orientamento in fatto di

visione del mondo, le interpretazioni della personalità di Husserl[17] e di Scheler concordano in ciò che hanno di negativo. Esse non pongono più il problema dell'«essere della persona» stesso. Come esempio scegliamo l'interpretazione di Scheler, non soltanto perché essa è editorialmente accessibile,[18] ma anche perché Scheler pone esplicitamente l'accento sull'essere della persona come tale e tenta di determinarlo delimitando l'essere specifico dell'atto rispetto ad ogni entità «psichica». Secondo Scheler, la persona non può mai esser concepita come cosa o sostanza; essa «è piuttosto l'unità immediatamente convissuta delle esperienze vissute e non una cosa semplicemente pensata come retrostante ed esteriore all'immediatamente vissuto».[19] La persona non ha un essere affine a quello delle cose e delle sostanze. Inoltre l'essere della persona non può risolversi nell'esser un soggetto di atti razionali aventi certe leggi.

La persona non è né cosa né sostanza né oggetto. Viene così posto l'accento sulla stessa questione cui Husserl[20] allude quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quella delle cose naturali. Scheler attribuisce agli atti le medesime caratteristiche della persona. «Un atto non è mai anche oggetto, perché appartiene all'essenza dell'essere degli atti di esser esperiti solo nel loro compimento e di esser dati solo nella riflessione.»[21] Gli atti sono qualcosa di non psichico. L'essenza della persona implica che essa esista soltanto nel compimento degli atti intenzionali, dunque per essenza essa non è mai oggetto. Ogni oggettivazione psichica e quindi ogni concezione degli atti come qualcosa di psichico equivalgono a una spersonalizzazione. La persona è data in ogni caso come esecutrice di atti intenzionali, raccolti in una unità di senso. L'essere psichico non ha dunque nulla a che

fare con l'essere della persona. Gli atti vengono compiuti; la persona è compitrice di atti. Ma qual è il senso ontologico del «compiere»? Come dev'essere determinato, in termini ontologicamente positivi, il modo di essere della persona? La disamina critica non può però arrestarsi a questo punto. Il problema investe l'essere totale dell'uomo, essere che è solitamente inteso come unità di corpo-anima-spirito. A loro volta corpo, anima, spirito possono denotare ambiti di fenomeni tematicamente disgiungibili in vista di determinate ricerche. Entro certi limiti la loro determinazione ontologica può esser trascurata. Ma quando si pone il problema dell'essere dell'uomo, non è possibile determinare questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima, lo spirito, che, oltre tutto, debbono ancora essere a loro volta determinati. E anche un tentativo di indagine ontologica del genere sarebbe costretto a presupporre un'idea dell'essere del rispettivo tutto. In realtà ciò che deforma o svia il problema fondamentale dell'essere dell'Esserci è il costante predominio dell'antropologia antica e cristiana, i cui insufficienti fondamenti ontologici sono sfuggiti anche al personalismo e alla filosofia della vita. L'antropologia tradizionale implica:

1) La definizione dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον, nel senso di animal rationale, animale razionale. Il modo di essere dello ζῷον è qui inteso nel senso di semplice-presenza e di accadimento; il λόγος è inteso come una dotazione più elevata il cui modo di essere è non meno oscuro di quello dell'ente così composto.

2) L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere e dell'essenza dell'uomo è di ordine teologico: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.[22] L'antropologia

teologico-cristiana ricava da qui, e dalla contemporanea accettazione della definizione antica, una interpretazione di quell'essere che noi diciamo uomo. Non diversamente dall'essere di Dio, anche l'essere dell'ens finitum è interpretato ontologicamente coi mezzi offerti dall'ontologia antica. Nel corso dell'età moderna la definizione cristiana fu deteologizzata. Ma l'idea della «trascendenza», secondo cui l'uomo è qualcosa che tende al di là di sé, ha le sue radici nella dogmatica cristiana della quale non si vorrà certo dire che abbia sempre posto il problema ontologico dell'essere dell'uomo. Questa idea di trascendenza, per cui l'uomo è qualcosa di più di un essere intelligente, ha esercitato la sua influenza sotto forme diverse. La sua origine può esser documentata da queste citazioni: «His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem».[23] «Che l'uomo guardi verso l'alto, verso Dio e la sua parola, dimostra chiaramente che per la sua natura è nato vicino a Dio, che gli assomiglia e può rapportarsi a lui; il che, senza dubbio, deriva dal fatto che egli è stato creato a immagine di Dio.»[24]

Le origini principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, indicano che nel definire l'essenza dell'ente «uomo» si è dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente-presente comune a tutte le altre cose create. Questi due fili conduttori si intrecciano nell'antropologia moderna con la impostazione metodica che prende le mosse dalla res cogitans, dalla coscienza, dal complesso delle esperienze vissute. Ma poiché anche le cogitationes restano ontologicamente indeterminate, e cioè, di nuovo, sono assunte in modo implicitamente «ovvio»

come qualcosa di «dato», il cui «essere» non suscita problema alcuno, la problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi.

Lo stesso dicasi della psicologia, le cui tendenze antropologiche sono oggi innegabili. La mancanza di fondamento ontologico non può esser surrogata dall'inserimento dell'antropologia e della psicologia in una biologia generale. Per quanto concerne le sue possibilità di comprensione e di interpretazione, la biologia, in quanto «scienza della vita», è fondata nell'ontologia dell'Esserci, anche se non esclusivamente in essa. La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci. L'ontologia della vita si compie solo in base a un'interpretazione privativa. Essa determina ciò che dev'essere in modo che qualcosa come il solo-vivere possa essere. Il vivere non è né semplice-presenza pura né Esserci. Da parte sua, l'Esserci non può mai esser definito ontologicamente come un vivere (ontologicamente indeterminato) a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora.

Ponendo in evidenza il fatto che antropologia, psicologia e biologia non danno una risposta precisa e ontologicamente fondata al problema del modo di essere di quell'ente che noi stessi siamo, non si intende giudicare il lavoro concreto di queste discipline. D'altra parte, deve essere costantemente tenuta viva la consapevolezza che questi fondamenti ontologici non possono essere ricavati successivamente dal materiale empirico per via ipotetica, perché essi «ci» sono già anche quando il materiale empirico è in via di raccoglimento. Che l'indagine positiva non veda questi fondamenti e li assuma come ovvii, non prova che essi non fungano da base e che non siano problematici in un senso più radicale di quello proprio di qualsivoglia tesi della

scienza positiva.[25]

§ 11 L'analitica esistenziale e l'interpretazione dell'Esserci primitivo. Le difficoltà di raggiungere un «concetto naturale del mondo»

L'interpretazione dell'Esserci nella sua quotidianità non coincide però con la descrizione di uno stadio primitivo dell'Esserci le cui nozioni ci siano fornite empiricamente dall'antropologia. La quotidianità non coincide con la primitività. La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'Esserci che gli è proprio anche quando, e soprattutto quando, si muove nelle culture più evolute e differenziate. D'altra parte, anche l'Esserci primitivo ha le sue possibilità di essere non quotidiano, così come ha la sua specifica quotidianità. L'orientamento dell'analisi dell'Esserci sulla «vita dei popoli primitivi» può avere un significato metodologico positivo nella misura in cui i «fenomeni primitivi» sono spesso meno coperti e complicati da un'autointerpretazione già ampia dell'Esserci in questione. L'Esserci primitivo parla spesso più direttamente perché è immedesimato originariamente nei «fenomeni» (presi in senso prefenomenologico). Un'attrezzatura concettuale che a noi appare forse non scaltrita e rozza può dare un contributo positivo alla enucleazione genuina delle strutture ontologiche dei fenomeni.

Ma finora le informazioni sui primitivi ci sono state fornite dall'etnologia. E questa, già nell'«assunzione» iniziale del materiale, nella cernita e nella elaborazione di esso, si muove entro determinati concetti precostituiti e determinate interpretazioni dell'Esserci umano in generale.

Resta indeciso se debba essere la psicologia comune oppure la psicologia scientifica e la sociologia che l'etnologo porta con sé a offrire la garanzia scientifica della adeguata possibilità di accesso, di interpretazione e di comunicazione dei fenomeni in questione. Troviamo anche qui la stessa situazione riscontrata nelle precedenti discipline. Anche l'etnologia presuppone già il filo conduttore di una sufficiente analitica dell'Esserci. Ma poiché le scienze positive non «possono» né debbono attendere il lavoro ontologico della filosofia, lo svolgimento dell'indagine non si compirà nella forma del «progresso», bensì in quella della ripetizione e della purificazione, ontologicamente più trasparente, di quanto è stato scoperto onticamente.[26]

Per facile che sia la distinzione formale della problematica ontologica dalla ricerca ontica, l'esecuzione e soprattutto l'impostazione dell'analitica esistenziale dell'Esserci non sono prive di difficoltà. Nel suo compito è presente un'aspirazione che tormenta[37n] da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: l'elaborazione dell'idea di un «concetto naturale del mondo». Ad affrontare con successo un compito del genere sembra favorevole la ricchezza oggi disponibile di notizie intorno alle più disparate e remote civiltà e forme dell'Esserci. Ma tutto ciò non è che apparenza. In realtà questa ricchezza di notizie favorisce il disconoscimento del vero problema. Il raffronto sincretistico di tutto con tutto e la tipizzazione non danno di per sé la conoscenza genuina dell'essenziale. La disposizione del molteplice dentro uno schema non garantisce sufficientemente la reale comprensione del contenuto in esso ordinato. Un genuino principio ordinativo ha un suo contenuto reale, che non è reperito mediante le operazioni di ordinamento, ma che è da esse presupposto. Così l'ordinamento delle concezioni del mondo richiede

un'idea esplicita del mondo in generale. E se il «mondo» anch'esso è un costitutivo dell'Esserci, l'elaborazione concettuale del fenomeno del mondo richiederà una penetrazione delle strutture fondamentali dell'Esserci.

Le caratterizzazioni positive e le considerazioni negative contenute in questo capitolo mirano a favorire l'esatta comprensione della tendenza e dell'atteggiamento problematico dell'interpretazione che seguirà. L'ontologia può dare solo un contributo indiretto alla promozione delle discipline positive sussistenti. Essa ha per se stessa un fine autonomo, se è vero che, al di là della presa di cognizione dell'ente, è il problema dell'essere il pungolo di ogni ricerca scientifica.

CAPITOLO SECONDO
L'ESSERE-NEL-MONDO IN GENERALE COME COSTITUZIONE FONDAMENTALE DELL'ESSERCI

§ 12 Linee fondamentali dell'essere-nel-mondo a partire dall'in-essere come tale

Nelle discussioni preliminari (§ 9) abbiamo già messo in evidenza alcuni caratteri ontologici che offriranno una guida sicura all'indagine successiva, ma che solo nel corso della ricerca raggiungeranno la loro concretezza strutturale. L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere. Con ciò è indicato il concetto formale di esistenza. L'Esserci è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'esser-sempre-mio appartiene all'Esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'Esserci esiste sempre in uno di questi modi o nell'indifferenza modale rispetto a essi.

Ma queste determinazioni d'essere dell'Esserci debbono ora essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi indichiamo col nome di essere-nel-mondo. La giusta impostazione dell'analitica dell'Esserci consiste nell'interpretazione di questa costituzione.

L'espressione composita «essere-nel-mondo» rivela, già nel suo conio, che ci si riferisce a un fenomeno unitario. Questo reperto primario dev'essere visto nell'insieme. Ma l'insolubilità in elementi componibili non esclude la molteplicità di momenti strutturali che formano questa costituzione. L'analisi del reperto fenomenico indicato con

questa espressione comporta tre punti di vista. Se lo esaminiamo tenendo preliminarmente ben ferma la totalità del fenomeno, essi possono esser fissati come segue:

1) Il «nel mondo»; in ordine a questo momento occorre indagare la struttura ontologica del «mondo» e determinare l'idea della mondità come tale (capitolo III di questa sezione).

2) L'ente che è sempre nel modo dell'essere-nel-mondo. In esso è cercato ciò che indaghiamo col problema del «Chi?». Attraverso una dimostrazione[27] fenomenologica dobbiamo determinare Chi sia nel modo della quotidianità media dell'Esserci (capitolo IV di questa sezione).

3) L'in-essere come tale; bisogna far vedere la costituzione ontologica dell'inessenza come tale (capitolo V di questa sezione). La considerazione di ognuno di questi momenti implica nello stesso tempo la considerazione di tutti gli altri, cioè la visione dell'intero fenomeno. L'essere-nel-mondo è certamente una costituzione dell'Esserci necessaria a priori, ma è tutt'altro che sufficiente a determinarne esaurientemente l'essere. Prima dell'analisi tematica dei singoli tre fenomeni evidenziati, dobbiamo tentare una caratterizzazione orientativa dell'ultimo di essi.

Che cosa significa in-essere? Di primo acchito completiamo l'espressione con: in-essere «nel mondo», e tendiamo a comprendere siffatto in-essere come un «esser dentro…». Con questo termine si denota il modo d'essere di un ente che è «dentro» un altro, come l'acqua è «dentro» il bicchiere o il vestito «dentro» l'armadio. Con tale «dentro» intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi «nello» spazio rispetto al loro luogo in questo spazio. Acqua e bicchiere, vestito e armadio, sono tutti allo stesso modo «nello» spazio e «in» un luogo. Questo rapporto d'essere

può venire esteso; ad esempio: il banco è nell'aula, l'aula è nell'università, l'università è nella città, e così via fino a: il banco è «nello spazio universale». Questi enti, di cui si può così determinare l'esser-l'uno-dentro-l'altro, hanno tutti il modo di essere delle semplici-presenze in quanto sono cose-presenti «all'interno» del mondo. L'esser-presente «in» una cosa-presente, l'esser-compresente con qualcosa che ha il medesimo modo di essere (inteso come un determinato rapporto di luogo) sono caratteri ontologici che noi diciamo categoriali, in quanto propri di enti aventi un modo di essere non conforme all'Esserci.

L'in-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) «dentro» un altro ente semplicemente-presente. L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto.[28]«In» deriva da innan-, abitare, habitare, soggiornare; an significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito…: esso ha il significato di colo, nel senso di habito e diligo. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l'ente che io sempre sono. L'espressione «bin», «sono», è connessa a «bei», «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso… il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere»[38n] come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso…, aver familiarità con…L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci[39n]che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo.

L'«esser presso» il mondo, nel senso

dell'immedesimazione col mondo, senso da chiarire ulteriormente, è un esistenziale fondato nell'in-essere. Poiché in queste analisi ne va della visione di una struttura originaria dell'essere dell'Esserci, struttura secondo il cui contenuto fenomenico debbono essere articolati i concetti ontologici, e poiché questa struttura non è fondamentalmente comprensibile mediante le categorie ontologiche tradizionali, il fenomeno dell'«esser presso» richiede ulteriori chiarimenti. Scegliamo ancora una volta la via della contrapposizione a un rapporto d'essere del tutto diverso, cioè categoriale, che viene però espresso coi medesimi strumenti verbali. Queste chiarificazioni fenomeniche di distinzioni ontologiche, fondamentali ma confondibili, devono essere esplicitamente compiute, anche se si corre il rischio di chiarire ciò che è «ovvio». Lo stato attuale dell'analitica ontologica attesta infatti che noi siamo ancora ben lontani dall'aver sufficientemente «in pugno» queste ovvietà, e tanto più dall'averle interpretate nel loro senso d'essere, lontanissimi poi dal possedere gli adeguati concetti strutturali formulati con sicurezza.

L'«esser-presso» il mondo, come esistenziale, non può mai significare qualcosa come l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo. Non c'è qualcosa come un «essere l'uno accanto all'altro» di un ente detto «Esserci» e di un altro detto «mondo». È vero che a volte cerchiamo di esprimere la vicinanza di due semplici-presenze, dicendo, ad esempio: «La tavola sta 'presso' la porta…» «La seggiola 'tocca' la parete». Ma non si può, a rigor di termini, parlare di «toccare»; e non certo perché in fondo un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio fra la sedia e la parete, ma perché la sedia non può toccare la parete per principio, anche nel caso che l'interspazio sia nullo. Il «toccare» presuppone che la parete

possa essere incontrata «dalla» sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente-presente. Due enti che siano semplicemente-presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi senza-mondo, non si possono mai «toccare», e nessuno dei due può essere presso l'altro. L'aggiunta: «e siano inoltre in se stessi senza mondo» non poteva mancare, perché anche un ente come l'Esserci stesso, che non è senza-mondo, è tuttavia semplicemente-presente «nel» mondo; o, per essere esatti: con un certo diritto ed entro certi limiti, può esser considerato come soltanto semplicemente-presente. A tal fine è necessario prescindere completamente da, o non avere visto, la costituzione esistenziale dell'in-essere. Non bisogna però confondere questa considerazione possibile dell'«Esserci» come semplice-presenza, o solo come semplice-presenza, con una modalità della «semplice-presenza» propria esclusivamente dell'Esserci. A questo tipo di «semplice-presenza» non si accede prescindendo dalle strutture specifiche dell'Esserci, ma solo attraverso una preliminare comprensione di esse. L'Esserci comprende il suo essere più proprio nel senso di un certo «esser semplicemente-presente di fatto».[29] Ma la «fatticità» del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fondamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un minerale. La fatticità di quel fatto che è l'Esserci, fatto che ogni Esserci rispettivamente è, noi la chiamiamo effettività. L'aggrovigliata struttura di questa determinazione d'essere è accessibile, già come problema, soltanto alla luce degli elementi esistenziali apparsi finora come costitutivi fondamentali dell'Esserci. Il concetto di

effettività implica: l’essere-nel-mondo di un ente «intramondano» tale da poter comprendersi come legato, nel suo «destino», all’essere dell’ente che incontra all’interno del proprio mondo.

Per ora si tratta soltanto di vedere la distinzione ontologica tra l’in-essere come esistenziale e l’«esser dentro» come categoria propria delle semplici-presenze. Determinando a questo modo l’in-essere, non vogliamo negare all’Esserci ogni sorta di «spazialità». Al contrario, anche l’Esserci ha un suo proprio «essere nello spazio», che è però possibile solo sul fondamento dell’essere-nel-mondo in generale. Perciò l’in-essere non può essere chiarito ontologicamente nemmeno in base a una caratterizzazione ontica che su per giù dica: l’in-essere in un mondo è una qualità spirituale e la «spazialità» dell’uomo è una proprietà della sua corporeità specifica, «fondata» sempre nella sua corporeità materiale. Infatti, in questo caso, si è di nuovo dinanzi all’esser-semplicemente-presenti-insieme di una cosa qualificata come spirituale e di una corporea, lasciando daccapo nell’oscuro l’essere dell’ente risultante dalla composizione. Solo la comprensione dell’essere-nel-mondo come struttura essenziale dell’Esserci rende possibile la comprensione della spazialità esistenziale dell’Esserci. Questa comprensione ci garantisce dalla cecità e dalla negazione preventiva nei riguardi della struttura dell’essere-nel-mondo, negazione che è motivata non ontologicamente ma «metafisicamente» con l’ingenua convinzione che l’uomo sia innanzi tutto una cosa spirituale, la quale successivamente è posta «in» uno spazio.

L’essere-nel-mondo proprio dell’Esserci, in conseguenza della sua effettività, si è già sempre distratto o addirittura disperso nelle varie maniere dell’in-essere. Ecco qualche esempio di queste maniere di in-essere: avere a che fare con

qualcosa, approntare qualcosa, ordinare o curare qualcosa, impiegare qualcosa, abbandonare o lasciar perdere qualcosa, intraprendere, imporre, ricercare, interrogare, considerare, discutere, determinare… Queste modificazioni dell'in-essere hanno il modo di essere (da caratterizzarsi, più avanti, con precisione) del prendersi cura. Modi di prendersi cura sono anche i modi difettivi dell'omettere, trascurare, rinunziare, riposare, tutti i modi dell'«ormai soltanto» rispetto alle possibilità del prendersi cura. Il termine «prendersi cura» ha in primo luogo un significato prescientifico e può voler dire: condurre a termine, concludere, «venire a capo» di qualcosa. L'espressione può anche significare: prendersi cura di qualcosa nel senso di «procurarsi qualcosa». L'espressione viene usata anche in una locuzione caratteristica: preoccuparsi che un'impresa fallisca. «Prendersi cura» significa qui qualcosa come temere. In contrapposizione a questi significati prescientifici e ontici, l'espressione «prendersi cura» è usata, nelle presenti indagini, come termine ontologico (esistenziale) indicante l'essere di un possibile essere-nel-mondo. Il termine non è stato scelto perché l'Esserci sia innanzi tutto e prevalentemente economico e «pratico», ma perché l'essere dell'Esserci dev'essere reso visibile come Cura. Questo termine è, a sua volta, da assumersi come concetto strutturale ontologico (cfr. il capitolo VI di questa sezione). Esso non ha nulla a che fare con la «tribolazione», la «tristezza», le «preoccupazioni» della vita, quali si trovano onticamente in ogni Esserci. Al contrario, queste cose sono onticamente possibili, come del resto la «serenità» e la «gaiezza», proprio perché l'Esserci, ontologicamente inteso, è Cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura.[40n]

L'in-essere non è quindi una «proprietà» che l'Esserci abbia talvolta sì e talvolta no, e senza la quale egli potrebbe essere com'è né più né meno che avendola. Non è che l'uomo «sia» e, oltre a ciò, abbia un rapporto col «mondo», che occasionalmente assegna a se stesso. L'Esserci non è «innanzi tutto» per così dire un ente senza in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una «relazione» col mondo. Questo assumere relazioni col mondo è possibile soltanto perché l'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo. Questa costituzione d'essere non sorge soltanto perché, oltre all'ente avente il carattere dell'Esserci, è presente anche l'ente difforme dall'Esserci e l'Esserci lo incontra. Quest'altro ente può «incontrarsi con» l'Esserci solo perché è tale da poter manifestarsi da se stesso all'interno di un mondo.

L'affermazione, oggi molto in uso, che «l'uomo ha il suo mondo-ambiente», non significa nulla ontologicamente finché questo «avere» rimane indeterminato. Quanto alla sua stessa possibilità, l'«avere» è fondato nella costituzione esistenziale dell'in-essere. Soltanto perché in possesso di questa essenziale costituzione, l'Esserci può scoprire esplicitamente l'ente che incontra nel mondo-ambiente, saperne qualcosa, disporne e avere un «mondo». L'affermazione ontica e comune che l'uomo «ha un mondo-ambiente» costituisce, dal punto di vista ontologico, un problema. La sua soluzione richiede che sia prima determinato in modo ontologicamente sufficiente l'essere dell'Esserci. Il fatto che anche la biologia (di nuovo, soprattutto dopo K. E. von Baer) faccia uso di questa costituzione ontologica non significa che il suo uso filosofico comporti un «biologismo». La biologia, in quanto scienza positiva, non può mai trovare né determinare questa struttura; essa non può che presupporla e farne

costantemente uso.[41n] Questa struttura può però essere filosoficamente esplicitata come l'a priori dell'oggetto tematico della biologia solo se è stata preliminarmente compresa come struttura dell'Esserci. Solo prendendo come orientamento la struttura ontologica così intesa è possibile, per via di privazione, determinare apriormente la costituzione d'essere della «vita». Sia onticamente sia ontologicamente, l'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, ha il primato. Nell'analitica dell'Esserci questa struttura raggiunge la sua interpretazione fondativa.

Ma le determinazioni che abbiamo finora dato di questa costituzione d'essere non finiscono per risolversi in caratterizzazioni esclusivamente negative? Finora non abbiamo parlato che di ciò che questo preteso fondamentale in-essere nonè. È vero. Ma questa prevalenza di caratterizzazioni negative non è casuale. Essa attesta invece la peculiarità del fenomeno ed è quindi, in un senso genuino e corrispondente al fenomeno, positiva. Il chiarimento fenomenologico dell'essere-nel-mondo prende il carattere di un rifiuto di contraffazioni e di coprimenti proprio perché questo fenomeno, in qualche modo, è già sempre «visto» da ogni Esserci. E ciò avviene perché fa parte della costituzione fondamentale dell'Esserci di esser già sempre aperto alla propria comprensione d'essere in virtù del proprio essere stesso. Ma il fenomeno, per lo più, è già radicalmente equivocato o interpretato in modo ontologicamente inadeguato.[42n] Però questo «in qualche modo già sempre visto e tuttavia per lo più equivocato» si fonda in null'altro che in questa medesima costituzione d'essere dell'Esserci stesso, in virtù della quale l'Esserci comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio essere-nel-mondo) innanzi tutto a partire dall'ente (e dall'essere di esso) che esso nonè e che esso incontra «all'interno» del suo

mondo.[43n]

Nell'Esserci stesso e ad esso questa costituzione d'essere è già sempre nota in qualche modo. Quando si tratta però di conoscerla, il conoscere che assume esplicitamente questo compito innalza se stesso, in quanto conoscenza del mondo, a rapporto esemplare dell'«anima» col mondo. La conoscenza del «mondo» (νοεῖν), cioè l'interpellanza e la discussione del «mondo» (λόγος), fungono perciò da modo primario dell'essere-nel-mondo, senza che questo sia compreso come tale. Ma poiché questa struttura d'essere, ontologicamente inaccessibile, è tuttavia esperita onticamente come «relazione» fra un ente (il mondo) e un altro ente (l'anima), e poiché l'essere viene innanzi tutto inteso attenendosi ontologicamente all'ente come ente intramondano, si tenta di concepire questa relazione fra enti sul fondamento di tale ente e nel senso del suo essere, cioè come un esser-semplicemente-presente. L'essere-nel-mondo, benché prefenomenologicamente esperito e noto, si rende così completamente invisibile in conseguenza di un'interpretazione ontologicamente inadeguata. La costituzione dell'Esserci è colta ormai soltanto nella forma di un'interpretazione inadeguata e come qualcosa di ovvio. Essa funge allora da punto di partenza «evidente» per i problemi della dottrina della conoscenza o della «metafisica del conoscere». Che cosa c'è infatti di più evidente dell'affermazione che un «soggetto» si rapporta a un «oggetto» e viceversa? Questa «relazione fra soggetto e oggetto» diviene un presupposto necessario. Ma tutto ciò, anche se incontestabile nella sua effettività, anzi proprio per questo, resta un presupposto fatale se la sua necessità ontologica e, prima ancora, il suo senso ontologico sono lasciati nell'oscurità

Poiché la conoscenza del mondo è assunta per lo più ed

esclusivamente come la forma esemplare di in-essere (e non soltanto nella teoria della conoscenza, visto che il comportamento pratico è inteso come il comportamento «non» teoretico e «ateoretico»), e poiché questo primato del conoscere impedisce la comprensione del suo modo d'essere più proprio, l'essere-nel-mondo deve essere ulteriormente analizzato in vista della conoscenza del mondo, e deve essere reso visibile come «modalità» esistenziale dell'in-essere.

§ 13 Esemplificazione dell'in-essere attraverso un modo in esso fondato. La conoscenza del mondo

Se l'essere-nel-mondo è una costituzione fondamentale dell'Esserci, in cui esso per eccellenza si muove non soltanto in generale ma nel modo della quotidianità, esso dev'essere già da sempre esperito onticamente. Un suo coprimento totale sarebbe incomprensibile, tanto più che l'Esserci dispone di una comprensione di sé, per indeterminata che sia. Ma appena il «fenomeno della conoscenza del mondo» è colto, subito cade in un'interpretazione formale ed «estrinseca». Lo prova il fatto che ancor oggi il conoscere è assunto come una «relazione tra soggetto e oggetto», il che è tanto «vero» quanto vuoto. Soggetto e oggetto non coincidono con Esserci e mondo.[44n]

Anche nel caso che fosse ontologicamente possibile determinare primariamente l'in-essere in base all'essere-nel-mondo inteso come conoscere, il compito che s'imporrebbe immediatamente sarebbe pur sempre quello della caratterizzazione fenomenica del conoscere in quanto essere in un mondo e in rapporto a un mondo. Se si «riflette» su questo rapporto d'essere, in esso risulta dato in primo luogo

un ente, detto natura, come ciò che viene conosciuto. In un ente di questo genere non si incontra il conoscere stesso. Se esso mai «è», lo sarà in quanto appartenente all'ente che conosce. Ma anche in questo ente, nella cosa-uomo, il conoscere non è riscontrabile come una cosa-presente. Non è comunque riscontrabile esteriormente come ad esempio le proprietà corporee. Siccome, dunque, il conoscere è proprio di questo ente, non però come sua qualità esteriore, esso sarà necessariamente «interiore». Quanto più deliberatamente si afferma che il conoscere è innanzi tutto e propriamente «dentro», e quindi non ha in sé nulla del modo di essere di un ente psichico o fisico, tanto più si crede di procedere senza presupposti nella problematizzazione dell'essenza del conoscere e nella chiarificazione del rapporto fra soggetto e oggetto. Può così sorgere quel problema in cui si domanda: come può il soggetto conoscente uscire dalla sua «sfera» interna ed entrare in un'altra, «diversa ed esterna»? Come può il conoscere avere un oggetto? Come dev'essere pensato questo oggetto affinché il soggetto possa conoscerlo senza dover tentare il salto in un'altra sfera? In tutte le varie forme che questa impostazione può assumere è sempre lasciato da parte il problema del modo di essere del soggetto conoscente, pur essendo chiamato continuamente in questione in termini impliciti, quando si tratta del suo conoscere, la sua modalità di essere. È vero che ogni volta si ribadisce che il «dentro» e la «sfera interiore» del soggetto non sono intesi come una «scatola» o un «guscio». Tuttavia non si fa parola del significato positivo del «dentro» dell'immanenza in cui il conoscere è innanzi tutto confinato e del modo in cui il carattere d'essere di questo «esser dentro» del conoscere si «fonda» nel modo d'essere del soggetto. Comunque si interpreti questa sfera interna, per il

solo fatto che si pone la questione del modo in cui il conoscere esca da essa e raggiunga una «trascendenza», viene alla luce che il conoscere è riconosciuto come problematico, senza che si sia prima chiarito perché mai il conoscere sia tale da costituire un simile enigma.

Questa impostazione non vede ciò che nella tematizzazione provvisoria del fenomeno del conoscere già si rivela, e cioè che il conoscere è un modo di essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo e che ha la sua fondazione ontica in questa costituzione ontologica. A questo dato fenomenologico, che il conoscere è un modo di essere dell'essere-nel-mondo, si potrebbe obiettare che si tratta di un'interpretazione del conoscere che finisce per annullare il problema della conoscenza. Infatti, quale problema resta ancora da porre se si presuppone che il conoscere è già presso quel mondo che può invece essere raggiunto solo nel trascendimento del soggetto? Ma anche a prescindere dal fatto che, nella formulazione di quest'ultima obiezione, si fa di nuovo innanzi, senza giustificazione fenomenologica, il «punto di vista» costruttivo, quale istanza decide se e in che senso un problema della conoscenza debba sussistere, all'infuori di quella implicita nello stesso fenomeno del conoscere e del modo di essere del conoscente?

Se ora ci chiediamo che cosa si rivela nel dato fenomenologico del conoscere, risulta chiaro che il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che come tale costituisce per essenza l'essere dell'Esserci. Questo esser-già-presso non è innanzi tutto solamente un inerte stare a guardare una pura semplice-presenza. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, ècoinvolto nel mondo di cui si prende cura. Affinché il conoscere, in quanto osservazione di semplici-presenze che

le determina, sia possibile, occorre prima una deficienza dell'aver-a-che-fare col mondo prendendosene cura. Nella sospensione di ogni manipolazione, di ogni uso, eccetera, il prendersi cura si pone nell'ultimo modo di in-essere possibile: l'ormai soltanto soffermarsi presso…Sul fondamento di questo modo di essere in rapporto col mondo, che fa incontrare l'ente intramondano ormai soltanto nel suo puro aspetto(εἶδος), e in quanto modificazione di questo modo di essere, è possibile guardare esplicitamente a ciò che così si incontra.[45n] Questo guardare aè sempre orientato in una particolare direzione, è un mirare alla semplice-presenza. Esso rileva anticipatamente sull'ente che viene incontro un particolare «punto di vista». Tale guardare a rappresenta un modo particolare di soffermarsi presso l'ente intramondano. In questa fermata, in quanto venir meno di ogni manipolazione e utilizzazione, ha luogo l'apprensione della semplice-presenza. L'apprensione si determina nelle forme dell'interpellare e del discutere intorno a qualcosa in quanto qualcosa. Sul fondamento di questo interpretare[auslegen] in senso larghissimo, l'apprendere diviene un determinare. Ciò che è percepito e determinato può essere espresso in proposizioni, nonché ritenuto e conservato in quanto cosìasserito. Questa conservazione dell'appreso in un'asserzione su… è essa stessa un modo di essere-nel-mondo e non può esser considerata come un «procedimento» in virtù del quale un soggetto si procura immagini di qualcosa, che, così acquisite, sarebbero tenute in custodia «dentro», facendo sorgere a volte il problema della loro «concordanza» con la realtà esterna.

Nel dirigersi verso… e nel cogliere, l'Esserci non esce da una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo primario di essere, è già

sempre «fuori» presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. E il determinante soffermarsi presso un ente da conoscere non è un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo «esser fuori» presso l'oggetto, l'Esserci è, a bene intendere, «dentro»: cioè esiste come essere-nel-mondo che conosce. E, di nuovo, l'apprensione del conosciuto non è un ritorno nel «recinto» della coscienza con la preda conquistata, poiché anche nell'apprendere, nel conservare e nel ritenere l'Esserci conoscente, in quanto Esserci, rimane fuori. Nella «semplice» conoscenza di una connessione dell'essere dell'ente, nella «pura» rappresentazione di sé, nel «semplice pensare a...» io sono fuori, nel mondo e presso l'ente, non meno che in una percezione originaria. Perfino l'oblio di qualcosa, in cui sembra che sia rotto ogni rapporto con ciò che prima era conosciuto, deve esser concepito come una modificazione dell'in-essere originario; lo stesso dicasi dell'inganno e dell'errore.

Dal nesso indicato dei fondamenti propri dei modi di essere-nel-mondo, costitutivi della conoscenza del mondo, risulta: conoscendo, l'Esserci assume un nuovo stato d'essere rispetto a quel mondo che è già sempre scoperto nell'Esserci. Questa nuova possibilità di essere può organizzarsi autonomamente, divenire un compito preciso e, in quanto scienza, valere come guida dell'essere-nel-mondo. Ma il conoscere non instaura un commercium fra un soggetto e un mondo, e neppure sorge da un'azione del mondo su un soggetto. Il conoscere è un modo dell'Esserci fondato nell'essere-nel-mondo. Perciò l'essere-nel-mondo, in quanto costituzione fondamentale, richiede un'interpretazione preliminare.

CAPITOLO TERZO
LA MONDITÀ DEL MONDO

§ 14 L'idea della mondità del mondo in generale

L'essere-nel-mondo deve in primo luogo esser chiarito rispetto al momento strutturale «mondo». L'esecuzione di questo compito può sembrare così banale da incoraggiare la convinzione di poter continuare a sottrarvisi. Che cosa può significare una descrizione del «mondo» come fenomeno? Far vedere ciò che si manifesta con l'«ente» intramondano. Il primo passo consiste allora nella enumerazione di tutto ciò che c'è «nel» mondo: case, alberi, uomini, montagne, astri. Possiamo descrivere l'«aspetto» di questi enti e raccontarne le modificazioni. Ma tutto ciò rimane manifestamente un «affare» prefenomenologico, privo di ogni rilievo fenomenologico. La descrizione resta appiccicata all'ente. È ontica, mentre ciò che si cerca è l'essere. «Fenomeno», in senso fenomenologico, è stato formalmente definito come ciò che si manifesta in quanto essere e struttura d'essere.

Descrivere fenomenologicamente il «mondo» significherà allora: svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali. L'ente che è nel mondo sono le cose, le cose naturali e le cose «fornite di valore». Sorge così il problema dell'essenza delle cose. E siccome l'essenza delle cose è in generale determinata sul fondamento delle cose naturali, il tema primario diviene l'essere delle cose naturali,

la natura come tale. Il carattere d'essere fondante delle cose naturali, delle sostanze, assunto come fondamento di ogni altro, è la sostanzialità. Qual è il suo senso ontologico? Abbiamo così avviato la ricerca in una direzione problematica precisa.

Ma si tratta di una ricerca ontologica intorno al «mondo»? La problematica delineata è senza dubbio ontologica. Ma anche se si raggiungesse la più trasparente esplicazione dell'essere della natura in base ai princìpi fondamentali che la scienza matematica della natura fornisce su tale ente, questa ontologia non coglierebbe affatto il fenomeno «mondo». La natura è essa stessa un ente che si incontra nel mondo, ed è scopribile in modi e gradi diversi.

Dovremo allora prendere le mosse dall'ente presso cui l'Esserci si sofferma innanzi tutto e per lo più, cioè dalle cose «fornite di valore»? Non sono forse queste a rivelare «propriamente» il mondo in cui viviamo? Può darsi che esse rivelino più efficacemente qualcosa come il «mondo», ma sono pur sempre cose essenti «dentro» il mondo.

Né la descrizione ontica dell'ente intramondano né l'interpretazione ontologica dell'essere di questo ente investono come tali il fenomeno del «mondo». In ambedue questi approcci all'«essere obiettivo», il fenomeno del «mondo», se pur in modi diversi, è già «presupposto».

Il «mondo» allora non può affatto essere detto una determinazione di questi enti? Eppure noi diciamo che questi enti sono intramondani. Il «mondo» sarà forse un carattere d'essere dell'Esserci? E ogni Esserci non ha forse, «innanzi tutto», un suo mondo? Ma il «mondo» non diviene in tal caso qualcosa di «soggettivo»? Come sarà allora possibile quel mondo «comune» «in» cui, in realtà, siamo? Quando si pone il problema del «mondo», a quale «mondo»

ci si riferisce? Non a questo o a quello, ma alla mondità del mondo in generale. Per quale via incontriamo questo fenomeno?

La «mondità» è un concetto ontologico e intende la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Ma questo ci è apparso come una determinazione esistenziale dell'Esserci. La mondità è quindi essa stessa un esistenziale. Quando indaghiamo ontologicamente il «mondo», non abbandoniamo per nulla il campo tematico dell'analitica dell'Esserci. Ontologicamente il «mondo» non è affatto una determinazione dell'ente difforme dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso. Ciò non esclude però che la via della ricerca intorno al fenomeno del «mondo» debba passare attraverso l'ente intramondano e il suo essere. Il compito della «descrizione» fenomenologica del mondo è così poco facile e piano che già una sua sufficiente determinazione richiede chiarimenti ontologici essenziali.

Dalle considerazioni finora fatte e dal frequente impiego del termine «mondo», risulta evidente la sua polisemia. Sciogliere questa polisemia può equivalere a indicare i fenomeni a cui si riferisce nei diversi significati e la loro connessione.

1) Mondo può essere impiegato come concetto ontico e significa allora la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo.

2) Mondo funge anche da termine ontologico e significa allora l'essere dell'ente di cui si parla in 1). «Mondo» può anche significare una regione comprendente rispettivamente una molteplicità di enti. Ad esempio, «mondo» nel linguaggio matematico significa la regione degli oggetti possibili della matematica.

3) Mondo può essere inteso anche in un altro significato ontico per denotare però ora non l'ente che l'Esserci essenzialmente non è e che si incontra nel mondo, ma ciò in cui un Esserci effettivo «vive» come tale. Mondo ha qui un significato preontologicamente esistentivo, e si hanno, di nuovo, diverse possibilità: il mondo come mondo comune «pubblico» o il mondo-ambiente «proprio» e più vicino (privato).

4) Mondo designa infine il concetto ontologico-esistenziale della mondità. La mondità come tale è modificabile nelle rispettive totalità strutturali dei particolari «mondi», ma include in sé l'a priori della mondità in generale. Noi assumiamo il termine mondo nel significato stabilito in 3). Quando venga assunto nel primo significato lo poniamo fra virgolette.

L'espressione «mondano», di conseguenza, significa sempre un modo di essere dell'Esserci e mai un modo di essere dell'ente semplicemente-presente «nel» mondo. Per designare quest'ultimo usiamo le espressioni: «appartenente al mondo» o «intramondano».[46n]

Un semplice colpo d'occhio sulle ontologie finora apparse mostra che la mancata comprensione della costituzione dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo fa tutt'uno col salto del fenomeno della mondità. Si cerca allora di interpretare il mondo a partire dall'essere dell'ente intramondano (per di più non scoperto come tale), cioè a partire dalla natura.[47n] La natura, intesa in senso ontologico categoriale, è un caso-limite dell'essere dell'ente intramondano possibile. L'Esserci può scoprire l'ente come natura solo in un determinato modo del suo esser-nel-mondo. Questo conoscere ha il carattere di una determinata demondificazione del mondo. La «natura», come insieme categoriale delle strutture

ontologiche di un determinato ente incontrato come intramondano, non può mai rendere comprensibile la mondità.[48n] Anche il fenomeno «natura», ad esempio nel senso del concetto romantico della natura, è comprensibile ontologicamente solo a partire dal concetto di mondo, e cioè dall'analitica dell'Esserci.

Quanto al problema dell'analisi ontologica della mondità del mondo, l'ontologia tradizionale, se mai vede il problema, si muove in un vicolo cieco. D'altra parte un'interpretazione della mondità dell'Esserci, delle possibilità e dei modi della sua mondificazione dovrà mostrare perché l'Esserci, nel modo di essere della conoscenza del mondo, salta onticamente e ontologicamente il fenomeno della mondità. Dalla constatazione di un tale salto deriva la necessità di particolari precauzioni al fine di raggiungere un'impostazione fenomenicamente adeguata per l'accesso al fenomeno della mondità, impedendo che lo si salti.

Abbiamo già dato l'indicazione metodica al riguardo. L'essere-nel-mondo e, quindi, anche il mondo debbono assurgere a temi dell'analitica nell'orizzonte della quotidianità media quale modo di essere più prossimo dell'Esserci. Bisogna esaminare l'essere-nel-mondo quotidiano e, attenendosi fenomenicamente a esso, guardare al mondo.

Il mondo più prossimo all'Esserci quotidiano è il mondo-ambiente. La ricerca prende l'avvio da questo carattere essenziale dell'essere-nel-mondo medio, per giungere all'idea della mondità in generale. La mondità del mondo-ambiente (la mondità ambientale) è il termine finale di una ricerca che passa attraverso l'interpretazione ontologica dell'ente che viene incontro per primo dentro il mondo-ambiente. L'espressione mondo-ambiente porta implicito

nel suo riferimento all'ambientalità un rimando alla spazialità. L'«intorno» costitutivo del mondo-ambiente non ha però un senso primariamente «spaziale». Il carattere spaziale, incontestabilmente proprio del mondo-ambiente, è da chiarire piuttosto a partire dalla struttura della mondità. Su questa base è resa visibile fenomenicamente la spazialità dell'Esserci indicata nel § 12. Ma l'ontologia ha tentato di basarsi sulla spazialità per interpretare l'essere del «mondo» come res extensa. La tendenza più radicale nel senso di una ontologia del «mondo» di questo genere, costruita invece sulla res cogitans (la quale non si identifica né onticamente né ontologicamente con l'Esserci), è rappresentata da Cartesio. Cercheremo di chiarire il senso della analisi qui tentata della mondità contrapponendola a questa tendenza ontologica. Ecco le tre tappe della ricerca: A) Analisi della mondità ambientale e della mondità in generale. B) Contrapposizione dell'analisi della mondità all'ontologia del «mondo» di Cartesio. C) L'ambientalità del mondo-ambiente e la «spazialità» dell'Esserci.

A - Analisi della mondità ambientale e della mondità in generale

§ 15 L'essere dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente

Il chiarimento fenomenologico dell'essere dell'ente che si incontra per primo avviene seguendo il filo conduttore di quel modo quotidiano di essere-nel-mondo che indichiamo anche con l'espressione commercio nel mondo e con gli enti intramondani. Il commercio intramondano si è già da

sempre disperso in una molteplicità di modi del prendersi cura. Come fu mostrato, il modo più immediato del commercio intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma il prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria «conoscenza». L'indagine fenomenologica deve quindi dirigersi, prima di tutto, verso l'essere dell'ente che si incontra in questo prendersi cura. Ma per assicurare il vedere che qui si richiede c'è bisogno di un'osservazione metodica preliminare.

Nell'aprimento e nell'esplicazione dell'essere, l'ente è sempre il pre-tematico e il con-tematico: il tema vero e proprio è sempre l'essere. Nell'ambito dell'analisi attuale, l'ente pre-tematico è quello che si manifesta nel prendersi cura. Questo ente non è oggetto di una conoscenza teoretica del «mondo», ma è ciò che viene usato, prodotto, e così via. L'ente che si incontra in questo modo cade pre-tematicamente sotto lo sguardo di un «conoscere» che, in quanto fenomenologico, mira primariamente all'essere e che, sulla base di questa tematizzazione dell'essere, con-tematizza il rispettivo ente. Questa interpretazione [Auslegen] fenomenologica non è quindi la conoscenza delle qualità ontiche di un ente, ma la determinazione della struttura dell'essere dell'ente in questione. In quanto ricerca dell'essere, l'interpretazione costituisce l'attuazione concreta ed esplicita di quella comprensione dell'essere che già da sempre appartiene all'Esserci e che è «operante» in ogni commercio con l'ente. L'ente fenomenologicamente pre-tematico (ciò che è usato, ciò che si trova in produzione) si rende accessibile in virtù dell'assunzione di questo modo del prendersi cura. A rigor di termini, parlare di assunzione è fuorviante. Infatti non c'è alcun bisogno di assumere il commercio prendente cura. L'Esserci quotidiano è infatti già sempre in questo modo di essere; ad esempio: per aprire

la porta faccio uso della maniglia. Il raggiungimento dell'accesso fenomenologico all'ente che così si incontra consiste piuttosto nella rimozione delle tendenze interpretative che accompagnano e sopraffanno il fenomeno del «prendersi cura» coprendolo completamente e coprendo tanto più, assieme ad esso, anche l'ente così come esso da se stesso viene incontro al prendersi cura. Ci rendiamo conto di questa esiziale equivocazione domandandoci ora: quale ente deve svolgere questo ruolo pre-tematico e deve valere come terreno prefenomenologico?

Si risponde: le cose. Ma con questa risposta ovvia forse si è già perso il terreno prefenomenologico di cui si va alla ricerca. Infatti, in questo interpellare l'ente come «cosa» (res), è introdotta di soppiatto una caratterizzazione ontologica preliminare. L'analisi che partendo da un tale ente muove verso l'essere mette capo alla cosità e alla realtà. Lungo questa via, l'esplicazione ontologica incontra caratteri d'essere come la sostanzialità, la materialità, l'estensione, la giustapposizione… Ma l'ente che si incontra nel prendersi cura è già nascosto preontologicamente qualora sia assunto in questo orizzonte d'essere. Chiamando cose l'ente «dato innanzi tutto», si va fuori strada sul piano ontologico, anche se onticamente si mirava ad altro. Ciò a cui propriamente si mirava, rimane indeterminato. Si tenta anche di caratterizzare le «cose» come cose «fornite di valore». Ma che significa ontologicamente valore? Come è da intendersi categorialmente questo «esser fornito», questa inerenza di valore? Anche a prescindere dall'oscurità di questa struttura di inerenza del valore, cogliamo forse con esso il carattere d'essere fenomenico proprio di ciò che viene incontro nel commercio prendente cura?

I greci avevano un termine appropriato per designare le

«cose»:πράγματα, ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (πρᾶξις). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere «pragmatico» specifico deiπράγματα, determinandoli, «innanzi tutto», come «semplici cose».[49n] Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il mezzo(per). Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, di trasporto, per misurare. Il modo di essere del mezzo dev'essere esposto. Ciò sarà possibile solo seguendo il filo conduttore di una preventiva definizione di ciò che fa di un mezzo un mezzo per…, in base alla definizione della sua essenza di mezzo.

A rigor di termini, un mezzo isolato non «c'è». L'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente «qualcosa per…». Le diverse maniere del «per», come l'utilizzabilità, l'idoneità, l'impiegabilità, la maneggevolezza, costituiscono una totalità di mezzi. Nella struttura del «per» è implicito un rimando da qualcosa a qualcosa. Il fenomeno indicato con questo termine sarà chiarito nella sua genesi ontologica solo nel corso delle successive indagini. In via provvisoria bisogna far vedere fenomenologicamente un complesso di rimandi. Il mezzo, per la sua stessa natura, è sempre tale a partire dalla sua appartenenza ad altri mezzi: mezzo per scrivere, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste «cose» non si manifestano mai innanzi tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di entità reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non colto tematicamente, è la camera, e questa, di nuovo, non come «ciò che è racchiuso fra quattro pareti» in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo per abitare. È a partire da esso

che si rivela l'«arredamento» e in questo, a sua volta, il «singolo» mezzo. Prima del singolo mezzo, è già sempre scoperta una totalità di mezzi.

Il commercio rispettivamente appropriato al mezzo, commercio in cui unicamente il mezzo può manifestarsi nel suo essere genuino (ad esempio, il martello nel martellare), non coglie tematicamente questo ente come cosa che si presenta, allo stesso modo che l'usare non ne sa nulla della struttura del mezzo in quanto tale. Il martellare non si risolve nella semplice conoscenza del carattere di mezzo del martello, ma si è invece già appropriato di questo mezzo come più adeguatamente non sarebbe possibile. In questo commercio usante, il prendersi cura sottostà al «per» costitutivo di ciascun mezzo. Quanto meno la cosa-martello è solo oggetto di uno stare a guardare, quanto più adeguatamente viene adoperata, e tanto più originario si fa il rapporto ad essa e maggiore il disvelamento in cui essa ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica «usabilità» del martello. Il modo di essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo utilizzabilità. Solo perché il mezzo possiede questo «essere in sé», e non è anche qualcosa di semplicemente-presente, esso è usabile nel senso più largo e disponibile. Il solo guardare alle cose nel loro rispettivo «aspetto», anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. Lo sguardo che guarda alle cose solo «teoricamente» è estraneo alla comprensione dell'utilizzabilità. Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del «per». La visione connessa a un disporsi del genere è la visione ambientale preveggente.

Il comportamento «pratico» non è «ateoretico» nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si agisce e nel secondo si contempla, cosicché l'agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico; al contrario, il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l'agire ha un suo proprio modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a guardare, senza visione ambientale preveggente. La contemplazione non è priva di regola per il fatto di mancare di visione ambientale preveggente, ma si dà un canone nel metodo.

L'utilizzabile non è affatto conosciuto teoricamente, e innanzi tutto non è tematico neppure per la visione ambientale preveggente. La peculiarità di ciò che è innanzi tutto utilizzabile sta nel ritirarsi in certo modo nella propria utilizzabilità, per essere così autenticamente utilizzabile. Ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare non sono i mezzi per attuare l'opera, ma l'opera stessa. La cosa da fare è l'oggetto primo del prendersi cura e costituisce quindi l'utilizzabile. L'opera raccoglie la molteplicità dei rimandi entro cui si incontra il mezzo.

L'opera da fare in quanto a-che del martello, della pialla, dell'ago, ha a sua volta il carattere del mezzo. La scarpa è costruita per portarla (è mezzo per camminare), l'orologio è fabbricato per leggervi l'ora. L'opera che per prima si incontra nel commercio prendente cura, ossia ciò che si trova in lavorazione, è tale che, in virtù della possibilità di impiego che appartiene ad essa in linea essenziale, lascia con-incontrare già sempre l'a-che del suo impiego. L'opera ordinata, da parte sua, è tale solo sul fondamento del suo uso e della connessione di rimandi in esso scoperti.

L'opera da fare non è solo impiegabile per… Lo stesso fare è sempre impiego di qualcosa per qualcosa. Nell'opera è quindi anche implicito il rimando a «materiali». C'è in essa un rimando al cuoio, al filo, all'ago e così via. Ma il cuoio, a sua volta, è ricavato dalle pelli. Queste sono ricavate da animali allevati da qualcuno. Nel mondo si incontrano anche animali cresciuti senza bisogno di allevamento, e anche nell'allevamento l'animale è in certo modo un prodotto di se stesso. Nel mondo-ambiente sono quindi accessibili anche enti che non hanno bisogno di esser prodotti, enti già da sempre disponibili. Martello, tenaglie, ago, rimandano in se stessi a ciò di cui sono fatti, cioè all'acciaio, al ferro, al bronzo, alle pietre, al legno. Nel mezzo usato è con-scoperta, attraverso l'uso, la «natura»: la «natura» alla luce dei prodotti naturali.

Ma qui la natura non può essere intesa come semplice-presenza e neppure come forza naturale. La foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d'acqua, il vento è vento «in poppa». Di pari passo con la scoperta del «mondo ambiente» si ha anche la scoperta della «natura». È però possibile prescindere da questa sua utilizzabilità e scoprire e determinare la natura solo come semplice-presenza. Ma a questo genere di scoperta la natura resta incomprensibile come ciò che «vive e tende», ciò che ci assale, che ci cattura come paesaggio. Le piante del botanico non sono i fiori di campo, le «sorgenti» di un fiume, stabilite geograficamente, non sono la «polla nel terreno».

L'opera costruita non rimanda soltanto all'a-che della sua impiegabilità e al di-che del suo esser fatta: le semplici condizioni della sua costruzione implicano anche il rimando a colui che la impiega e la usa. L'opera è costruita su misura del corpo dell'utilizzante, che «è» tenuto presente nella

fabbricazione dell’opera. Anche nella produzione in serie non manca questo rimando costitutivo: esso è però indeterminato e rinvia a chiunque, alla media. L’opera non ci fa dunque incontrare soltanto enti utilizzabili, ma anche enti che hanno il modo di essere dell’Esserci, al cui prendersi cura il prodotto viene incontro come un utilizzabile. Così si incontra il mondo in cui vivono portatori e consumatori, che è anche nostro. L’opera di cui di volta in volta ci si prende cura è presente come utilizzabile non solo nel mondo domestico della bottega, ma anche nel mondo pubblico. In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la natura come mondo-ambiente. Nelle vie, nelle strade, nei ponti, nei fabbricati il prendersi cura scopre la natura secondo particolari direzioni. La costruzione di una tettoia tiene conto delle intemperie, la disposizione della pubblica illuminazione dell’oscurità, della presenza o dell’assenza della luce diurna, cioè delle «posizioni del sole». Negli orologi si tiene sempre conto di una determinata costellazione del sistema siderale. Se guardiamo l’ora facciamo implicitamente uso della «posizione del sole» che regola la misurazione astronomica del tempo. Nell’uso dell’orologio, cioè del mezzo utilizzabile più immediato e meno appariscente, è coutilizzata la natura come mondo ambiente. La funzione scoprente propria dell’esistere via via immedesimato nel prendersi cura del mondo delle opere più prossimo fa sì che, a seconda delle diverse modalità di immedesimazione, l’ente intramondano in opera (cioè l’ente prodotto secondo i suoi rimandi costitutivi) risulti scopribile secondo gradi variabili di esplicitezza e di penetrazione da parte della visione ambientale preveggente.

Il modo di essere di questo ente è l’utilizzabilità. Essa non deve però essere intesa come un mero carattere determinato dal nostro modo di coglierlo,[50n] quasi si trattasse di

attribuire un tale «aspetto» all'«ente» che dapprima si mostra, oppure di «colorire soggettivamente» in tal modo una materia mondana in origine semplicemente-presente. Un'interpretazione del genere dimentica che, se così fosse, l'ente dovrebbe essere prima compreso e scoperto puramente come semplice-presenza, e che questa dovrebbe conservare preminenza e comando anche nel corso dello scoprente e appropriante commercio col «mondo». Ma ciò contrasta già con il senso ontologico del conoscere, che noi abbiamo chiarito come un modo che si fonda nell'essere-nel-mondo. Il conoscere va oltre l'utilizzabile quale si rivela nel prendersi cura, per scoprire soltanto la semplice-presenza. L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è «in sé». Però l'utilizzabile «c'è» solo sul fondamento della semplice presenza. Da questo riconoscimento non consegue forse che l'utilizzabilità è ontologicamente fondata nella semplice-presenza?

Ma anche se il progredire dell'interpretazione ontologica riuscisse a provare che l'utilizzabilità è il modo di essere dell'ente per primo scoperto nel mondo o addirittura a dimostrarne l'originarietà rispetto alla semplice-presenza, questo risultato potrà forse offrirci un qualche aiuto per la comprensione ontologica del fenomeno del mondo? In verità, nel corso dell'interpretazione dell'ente intramondano il mondo è sempre stato «presupposto». La somma degli enti intramondani messi insieme non dà come risultato qualcosa come il «mondo». C'è una via che dall'essere di questo ente conduca alla chiarificazione del fenomeno del mondo?[30]

§ 16 La conformità al mondo propria del

mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano

Il mondo non è esso stesso un ente intramondano; tuttavia esso determina questo ente in modo tale da far sì che possa essere incontrato e manifestarsi nel suo essere, come ente scoperto, solo perché «c'è» il mondo. Ma come «c'è» il mondo? Se l'Esserci è costituito onticamente dall'essere-nel-mondo, e se al suo essere appartiene, in linea essenziale, anche una comprensione ontologica, sia pure indeterminata, del proprio se stesso, l'Esserci non sarà allora in possesso di una comprensione del mondo di portata preontologica che faccia a meno, e possa fare a meno, di un'esplicita penetrazione ontologica? Con l'ente che si incontra nel mondo, cioè con la sua intramondanità, non si manifesta all'essere-nel-mondo prendente cura qualcosa come il mondo? Questo fenomeno non si situa in una luce prefenomenologica e non si muove costantemente in essa, senza bisogno di un'interpretazione tematicamente ontologica? L'Esserci stesso, immedesimato nel prendersi cura del mezzo utilizzabile, non è in possesso di una possibilità d'essere in virtù della quale con l'ente intramondano di cui si prende cura si illumina in qualche modo anche la mondità di esso?

Se queste possibilità d'essere dell'Esserci si manifestano nel commercio prendente cura, si apre una via per pedinare il fenomeno che così viene in luce e tentare, se così si può dire, di «fermarlo» e interrogarlo a proposito delle strutture che si manifestano in esso.

Alla quotidianità dell'essere-nel-mondo appartengono modi del prendersi cura tali da far sì che l'ente di cui ci si prende cura venga incontro in modo che appaia la conformità al mondo propria di ciò che è intramondano.

L’ente immediatamente utilizzabile nel corso del prendersi cura può risultare inidoneo, non adatto a un determinato impiego. Uno strumento è guasto, un materiale inadatto. Il mezzo resta comunque un utilizzabile. Ciò che ne scopre la inidoneità non è però l’osservazione contemplativa delle sue qualità, ma la visione ambientale preveggente propria del commercio adoperante. In questa scoperta della inidoneità il mezzo ci sorprende. La sorpresa conferisce al mezzo utilizzabile una certa inutilizzabilità. Dal che deriva: ora il non-adoperabile è solo lì, si manifesta come cosa-mezzo che ha questo o quell’aspetto, e che anche nella sua utilizzabilità era già costantemente presente come siffatta. La semplice-presenza si annuncia nel mezzo, per ritirarsi però di nuovo nell’utilizzabilità di ciò di cui ci si prende cura tosto che se ne intraprende il riadattamento. Questa semplice-presenza del non adoperabile non è ancora completamente priva di utilizzabilità, e il mezzo che è così presente non è ancora una cosa qualsiasi. Il guastarsi di un mezzo non è il semplice cambiamento di una cosa, cioè il puro e semplice succedersi di proprietà in una semplice-presenza.

Il commercio prendente cura non urta però solo in mezzi inidonei all’interno di ciò che era già da sempre utilizzabile; esso scopre anche ciò che manca, ciò che non è soltanto non «maneggevole», ma non è affatto «a portata di mano». La constatazione di una mancanza di questo genere, in quanto esperienza del non-utilizzabile, scopre l’utilizzabile in un certo esser-soltanto-semplicemente-presente. Quando ci si accorge della non-utilizzabilità, l’utilizzabile assume il modo della importunità. Quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più esso è effettivamente sentito nella sua non-utilizzabilità, tanto più importuno diviene l’utilizzabile, al punto che sembra perdere il carattere dell’utilizzabilità. Esso si rivela ormai soltanto come

semplice-presenza e tale da non poter andare avanti senza ciò che manca. Il restare interdetto, quale modo difettivo del prendersi cura, scopre l'essere-ormai-solo-semplicemente-presente dell'utilizzabile.

Nel commercio col mondo di cui ci si prende cura, il non utilizzabile può venire incontro non solo nell'esperienza della inidoneità o del puro e semplice mancare, ma anche come non-utilizzabile che non manca e non è inidoneo, ma che, rispetto al prendersi cura, è «fra i piedi» come un ostacolo. Ciò a cui l'Esserci non può attendere, per cui «non ha tempo», è non utilizzabile nella maniera del fuori posto, del non sbrigato. Questo non utilizzabile è molesto e rende visibile l'impertinenza di ciò di cui ci si deve innanzi tutto e in primo luogo prender cura. In questa impertinenza si annuncia una nuova maniera della semplice-presenza dell'utilizzabile, e cioè l'essere di ciò che è ancora fra i piedi e reclama il disbrigo.

I modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza hanno la funzione di far emergere nell'utilizzabile il carattere della semplice-presenza. Ma con ciò l'utilizzabile non è ancora considerato e guardato esclusivamente come semplice-presenza. La semplice-presenza si annuncia, ma è ancora invischiata nell'utilizzabilità del mezzo. Questo non si è ancora travestito da semplice-cosa. Il mezzo diviene «mezzo» nel senso di ciò che si vorrebbe «togliere di mezzo»; in questa tendenza repulsiva l'utilizzabile si manifesta ancora come utilizzabile, ma nella sua immota presenzialità.

Ma quale contributo può dare alla chiarificazione del fenomeno del mondo il richiamo a questa modificazione dell'incontro dell'utilizzabile in cui esso si manifesta nella sua semplice-presenza? Anche nell'analisi di questa

modificazione siamo ancora fermi all'essere dell'ente intramondano e non ci avviciniamo al fenomeno del mondo. È vero, il fenomeno non è ancora stato colto, tuttavia abbiamo finalmente la possibilità di gettare uno sguardo su di esso.

Nella sorpresa, nell'importunità e nell'impertinenza l'utilizzabile perde in certo modo la sua utilizzabilità. Essa è però compresa, benché non tematicamente, nel commercio con l'utilizzabile. L'utilizzabilità non dilegua semplicemente, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta inidoneo, essa, in certo modo, si congeda. L'utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta, e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell'utilizzabile.

La struttura dell'essere dell'utilizzabile in quanto mezzo è definita dai rimandi. Lo specifico e ovvio «in sé» delle «cose» più vicine lo incontriamo nel prendersi cura che le adopera ma non le considera esplicitamente e può quindi andare a cozzare col non adoperabile. Che un mezzo non sia idoneo significa: il rimando costitutivo del «per» a un a-che è disturbato. I rimandi stessi non sono osservati, ma «ci» sono nel sottoporsi a essi prendendo cura. Nel disturbo del rimando, nella inidoneità a… il rimando si fa esplicito: non ancora nella sua struttura ontologica, ma a livello ontico per la visione ambientale preveggente che va a cozzare contro lo strumento che si è guastato. Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un a-che, questo a-che, e con esso la totalità dell'opera, l'intera «officina», vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna già da sempre. Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggente. Con questo «tutto» si annuncia il

mondo.

La mancanza di un utilizzabile la cui disponibilità quotidiana era talmente ovvia da passare inosservata, costituisce parimenti una frattura nell'insieme dei rimandi scoperti dalla visione ambientale preveggente. La visione ambientale annaspa nel vuoto e comincia a rendersi conto del per-che e del con-che il mancante era utilizzabile. È il mondo-ambiente che si annuncia di nuovo. Ciò che in tal modo viene in luce non è un utilizzabile fra altri e meno ancora una semplice-presenza che fondi il mezzo utilizzabile. Esso «ci» è anteriormente a ogni constatazione e a ogni osservazione. Esso è inaccessibile alla stessa visione ambientale preveggente in quanto questa si dirige sempre verso l'ente; tuttavia le è già sempre aperto. «Aprire» e apertura» verranno usati come termini nel senso di «schiudere» e «schiusura». «Aprire», quindi, non significa mai «pervenire indirettamente a qualcosa attraverso un ragionamento».

Che il mondo non «consista» di utilizzabili si vede, tra l'altro, dal fatto che, con l'illuminarsi del mondo nei modi del prendersi cura che abbiamo testé interpretato, va di pari passo una demondificazione dell'utilizzabile in virtù della quale emerge, in quest'ultimo, l'esser solo semplice-presenza. Affinché nel prendersi cura quotidiano del «mondo-ambiente» il mezzo utilizzabile possa essere incontrato nel suo «essere in sé», i rimandi e i complessi di rimandi in cui si «immedesima» la visione ambientale preveggente debbono restare non tematici, tanto per la visione ambientale quanto per un'eventuale considerazione «tematica» non ambientale. Il non-annunciarsi-del-mondo è la condizione della possibilità da parte dell'utilizzabile di non suscitare sorpresa. E proprio qui si costituisce la struttura fenomenica dell'essere-in-sé di questo ente.

Le espressioni privative come non-sorpresa, non-importunità, non-impertinenza esprimono un carattere fenomenico positivo dell'essere dell'utilizzabile immediato. Questa serie di «non» esprime il carattere del «mantenersi in se stesso» dell'utilizzabile, ossia ciò che intendiamo con l'espressione essere-in sé, anche se, in modo caratteristico, usiamo «innanzi tutto» questa espressione per designare la semplice-presenza quale oggetto di constatazione tematica. Finché ci si orienta primariamente ed esclusivamente sulla semplice-presenza, l'«in-sé» non appare bisognoso di chiarificazione ontologica. Ma l'interpretazione ontologica si rende necessaria quando il discorrere di un «in-sé» pretende assumere portata ontologica. Onticamente, ci si richiama per lo più, in modo enfatico, a questo in-sé dell'essere, e con buon diritto fenomenico. Ma questo richiamo ontico non giustifica il principio ontologico che si pretende così di far valere. L'analisi finora condotta ha chiarito che l'esser-in-sé dell'ente intramondano è comprensibile ontologicamente solo sul fondamento del fenomeno del mondo.

Ma perché il mondo possa in qualche modo apparire, occorre che in generale sia già aperto. All'accessibilità dell'utilizzabile intramondano al prendersi cura della visione ambientale preveggente, il mondo è già sempre pre-aperto. Esso è quindi qualcosa «in-cui» l'Esserci, in quanto ente, già sempre era, e in cui non fa altro che ritornare ogni qual volta va esplicitamente verso qualcosa.

In base all'interpretazione finora data, essere-nel-mondo significa: immedesimarsi, in modo non tematico e secondo la visione ambientale preveggente, coi rimandi costitutivi dell'utilizzabilità propria della totalità dei mezzi. Il prendersi cura è già sempre com'è sul fondamento di una familiarità col mondo. In questa familiarità l'Esserci può perdersi in ciò che incontra nel mondo ed essere assorbito

da esso. Che cos'è ciò con cui l'Esserci è familiare? Perché la conformità al mondo, propria di ciò che è intramondano, è tale da venire in luce? Come dev'essere intesa, in modo ancor più preciso, la totalità di rimandi in cui «si muove» la visione ambientale preveggente e le cui possibili rotture pongono in evidenza l'utilizzabilità[31] dell'ente?

Per rispondere a queste domande, tendenti a una elaborazione del fenomeno e del problema della mondità, si rende necessaria un'analisi più concreta delle strutture al cui complesso mirano le questioni poste.

§ 17 Rimando e segno

Nell'interpretazione preliminare della struttura dell'essere dell'utilizzabile (il «mezzo») venne in luce il fenomeno del rimando, ma in modo così sommario da farci sottolineare la necessità di risalire successivamente all'origine ontologica del fenomeno, dapprima semplicemente abbozzato. Fu inoltre constatato che rimando e totalità di rimandi sono, in un certo senso, costitutivi della mondità stessa. Finora abbiamo visto delinearsi il mondo solo in e per determinati modi del prendersi cura ambientale dell'utilizzabile, e precisamente con la sua utilizzabilità. Quanto più, quindi, progrediremo nella comprensione dell'essere dell'ente intramondano, tanto più largo e sicuro si farà il terreno fenomenico per lo scoprimento del fenomeno del mondo.

Prendiamo di nuovo l'avvio dall'essere dell'utilizzabile, questa volta con l'intento di cogliere più a fondo il fenomeno del rimando. A tal fine tentiamo un'analisi ontologica di un mezzo in cui si possono rintracciare «rimandi» in vari sensi. Questo «mezzo» è il segno. Con questo termine si intendono molte cose: non solo diverse

specie di segni, ma anche l'esser segno di… che può a sua volta esser formalizzato in un genere universale di relazione, sicché la struttura stessa del segno può offrire il filo conduttore ontologico per una «caratteristica» dell'ente in generale.

I segni sono in primo luogo anch'essi mezzi, il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'indicare. Sono segni di questo genere: i segnavia, le pietre di confine, i segni di tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i segni di lutto e così via. L'indicare può essere definito come una «specie» del rimandare. Il rimandare, estremamente formalizzato, è un porre in relazione. La relazione non funge però da genere per «specie» diverse di rimandi, che si differenzierebbero in segno, simbolo, espressione, significato. La relazione è una determinazione formale che, per via di «formalizzazione», è direttamente riscontrabile in ogni genere di connessione di qualsiasi contenuto e modo d'essere.[32]

Ogni rimando è una relazione, ma non ogni relazione è un rimando. Ogni «indicazione» è un rimando, ma non ogni rimandare è un indicare. Dal che deriva: ogni «indicazione» è una relazione, ma non ogni relazione è un'indicazione. Viene così in luce il carattere universale e formale della relazione. In una ricerca intorno ai fenomeni del rimando, del segno e del significato non si fa un passo avanti caratterizzandoli come relazioni.[51n] In fondo si deve perfino mostrare che la «relazione» stessa, a causa del suo carattere formale e universale, ha la sua origine ontologica in un rimando.

La presente analisi si limita all'interpretazione del segno distinto dal fenomeno del rimando: ma, anche in questi limiti, essa non può fare oggetto di ricerca adeguata la

molteplicità dei segni possibili. Fra i segni vi sono i sintomi, i presagi, le tracce, le insegne, i segni di riconoscimento, in cui la maniera di indicare è sempre diversa; a prescindere, naturalmente, da ciò che, di volta in volta, serve da segno. Da questi «segni» sono da tener distinti: la traccia, le vestigia, il monumento, il documento, la testimonianza, il simbolo, l'espressione, l'apparizione, il significato. Questi fenomeni si possono facilmente formalizzare in base al loro carattere relazionale formale. Noi siamo oggi particolarmente inclini, sulla scorta dello schema della «relazione», a sottoporre ogni ente a un'«interpretazione», che «va bene» sempre perché in realtà non dice nulla, al pari dello schema abusato di forma e contenuto.

A titolo di esempio scegliamo un segno che, più avanti, fungerà parimenti da esempio per un altro scopo. Le automobili sono oggi fornite di una freccia rossa mobile, la cui posizione indica di volta in volta (ad esempio a un incrocio) quale direzione prenderà la vettura. La posizione della freccia è regolata dal guidatore. Questo segno è un mezzo che non viene utilizzato solo dal prendersi cura di chi guida. Anche coloro che non viaggiano in quell'automobile, e soprattutto essi, fanno uso di questo mezzo, e precisamente nel modo dello spostarsi da un lato o del fermarsi. Questo segno è intramondanamente utilizzabile nell'ambito dei mezzi di circolazione e delle regole del traffico. In quanto mezzo, questo mezzo di indicazione è costituito dal rimando. Esso ha il carattere del «per», ha la sua determinata utilità; è un mezzo-per indicare. Questo indicare, proprio del segno, può essere inteso come un «rimandare». Ma bisogna allora tener presente che questo «rimandare» nel senso di indicare non è la struttura ontologica del segno in quanto mezzo.

Il «rimandare» in quanto indicare si fonda invece nella

struttura di essere del mezzo, nella utilità a… Questa non basta però a fare di un ente un segno. Anche il mezzo «martello» è costituito da un'utilità, ma non per questo il martello diventa un segno. Il «rimando» come indicazione è la concrezione ontica dell'a-che di un'utilità e determina un mezzo in vista di ciò. Il rimando come «utilità a» è invece una determinazione ontologico-categoriale del mezzo in quanto mezzo. Che l'a-che dell'utilità ottenga la sua concrezione nell'indicare, è contingente rispetto alla costituzione del mezzo. Anche nell'esempio di segno addotto sopra, si intravede in qualche modo la differenza fra il rimando in quanto utilità e il rimando in quanto indicazione. Essi coincidono così poco che proprio nella loro unità rendono possibile il concretarsi di un determinato modo di esser mezzo. Ma come è certo che l'indicare è fondamentalmente diverso dal rimandare in quanto costituzione del mezzo, altrettanto è certo che il segno comporta un caratteristico e peculiare riferimento al modo di essere dell'insieme dei mezzi intramondanamente utilizzabili e alla loro conformità al mondo. Il mezzo-indicazione ha un impiego particolare nel commercio prendente cura. Dal punto di vista ontologico non ci si può però limitare alla constatazione di questo fatto. Il fondamento e il senso di questa particolarità debbono essere chiariti.

Che significa l'indicare di un segno? La risposta si può ottenere soltanto determinando la adeguata modalità del commercio col mezzo-indicazione. Si potrà così cogliere in modo genuino anche la sua utilizzabilità. Qual è la modalità dell'aver-a-che-fare con un segno? Ritornando all'esempio della freccia, possiamo dire: il comportamento (essere per) corrispondente all'incontro col segno sarà quello di «spostarsi» o di «fermarsi» rispetto alla vettura in arrivo che

espone la freccia. Lo spostarsi, in quanto cambiamento di direzione, appartiene, in linea essenziale, all'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci. L'Esserci è sempre in qualche modo diretto verso… e in cammino. Fermarsi e stare fermo sono semplicemente casi-limite di questo essere «in cammino» diretti verso… Il segno si indirizza a un essere-nel-mondo originariamente «spaziale». Il segno non è «colto» proprio quando ci limitiamo a guardarlo e a constatarlo come una semplice cosa-segno. Ma anche se seguiamo con l'occhio la direzione indicata dalla freccia e fissiamo lo sguardo su qualcosa di semplicemente-presente nella zona, il segno non è propriamente riconosciuto. Il segno si rivolge alla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura, in modo tale che lo sguardo che segue la sua consegna abbia in tal modo un esplicito «colpo d'occhio» sul rispettivo ambiente nel suo carattere circostante. Questo colpo d'occhio ambientale non coglie l'utilizzabile. Esso ottiene piuttosto un orientamento nel mondo-ambiente. Un'altra possibilità di esperire il segno consiste nel considerare la freccia come un mezzo di cui la vettura è dotata. In questo caso non è necessario scoprire il carattere peculiare di mezzo proprio della freccia; può restare del tutto indeterminato che cosa e come essa indichi. Tuttavia, anche in questo caso, ciò che si incontra non è affatto una pura e semplice cosa. L'esperienza della cosa, a differenza della scoperta immediata di una molteplicità di mezzi variamente indeterminata, richiede una sua specifica determinatezza.

I segni del tipo descritto lasciano venire incontro l'utilizzabile, o meglio, fanno sì che sia accessibile un complesso di utilizzabili, in modo che il commercio prendente cura si dia e si assicuri un orientamento. Il segno non è una cosa che stia con un'altra cosa nella relazione

dell'indicare; esso è invece un mezzo che, nella visione ambientale preveggente, fa emergere esplicitamente un complesso di mezzi, in modo tale che, nel contempo, si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. I sintomi e i presagi «indicano ciò che sta venendo»; ma non si tratta semplicemente di qualcosa che sopravviene in aggiunta alle cose già presenti. Ciò «che sta venendo» è qualcosa a cui ci prepariamo o a cui «non eravamo preparati» perché ci occupavamo d'altro. Dalle tracce la visione ambientale preveggente capisce come sono andate le cose, che cosa è successo. Il contrassegno indica «con che cosa» si ha a che fare. I segni indicano sempre e in primo luogo «dove» si vive, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose.

Lo specifico carattere di mezzo dei segni si fa particolarmente chiaro nella «istituzione di segni». Essa è attuata in e da una visione precauzionale bisognosa di far sì che, attraverso un utilizzabile, si annunci costantemente alla visione ambientale il rispettivo mondo-ambiente. Ma l'essere dell'utilizzabile intramondano più vicino ha la caratteristica, già esaminata, di restare in se stesso, di non-spiccare. A causa di ciò, il commercio prendente cura del mondo-ambiente abbisogna di un mezzo utilizzabile che, in virtù del suo carattere di mezzo, assuma il «compito» di far sì che l'utilizzabile desti sorpresa. La produzione di un tal mezzo (il segno) deve perciò essere ordinata in vista della sorpresa che il segno deve suscitare. I segni non sono perciò disposti a caso, ma «collocati» in un certo modo in vista della loro maggiore accessibilità possibile.

L'istituzione di un segno non richiede però necessariamente la costruzione di un mezzo fino allora inesistente. Si istituiscono segni anche assumendo come segno un utilizzabile preesistente. In questo modo

l'istituzione del segno rivela un senso ancor più originario. L'indicazione non fornisce soltanto la disponibilità ambientalmente orientata di un insieme di mezzi utilizzabili e del mondo ambiente in generale; in questo caso l'istituzione del segno può addirittura scoprire per prima. Ciò che è assunto come segno è però accessibile solo attraverso la sua utilizzabilità. Ad esempio, se in agricoltura il vento del sud «vale» come segno di pioggia, questo «valere» o il «valore inerente» a questo ente non è affatto un'aggiunta estrinseca a un ente già semplicemente-presente, cioè a una corrente d'aria e a una particolare direzione geografica. Il vento del sud, comunque inteso in sede meteorologica, non è mai innanzi tutto una semplice-presenza che svolga per l'occasione la funzione di presagio. È invece la visione ambientale preveggente propria della coltivazione che per prima, nei suoi calcoli ambientali, scopre il vento del sud nel suo essere.

Si potrebbe tuttavia obiettare che ciò che è assunto come segno deve essersi reso accessibile già prima in se stesso ed essere colto prima della sua funzione di segno. Certamente, in linea generale esso deve essere in qualche modo già dato. Ma il problema da risolvere è quello di stabilire come sia scoperto in questo incontro preliminare, se in quanto cosa puramente presente o piuttosto in quanto mezzo incompreso, in quanto utilizzabile del quale finora non si «sapeva che fare» e che restava quindi celato alla visione ambientale preveggente. Anche qui non è lecito interpretare come mera cosità il carattere di mezzo proprio dell'utilizzabile che non è ancora stato ambientalmente scoperto, come se si trattasse della pre-comprensione della semplice-presenza.

L'utilizzabilità di segni nel commercio quotidiano e la loro costruzione in vista della sorpresa che devono destare

con intenzioni e in modi diversi, non solo attestano il carattere di non-sorpresa costitutivo dell'utilizzabile più prossimo, ma dimostrano inoltre che il segno stesso trae il suo carattere di sorpresa dalla non-sorpresa dell'insieme dei mezzi «ovviamente» utilizzabili nella quotidianità; ad esempio, il «nodo al fazzoletto» come promemoria. Ciò che il nodo sta a indicare è sempre qualcosa di cui bisogna prendersi cura nella previsione ambientale quotidiana. Questo segno può però significare cose molto diverse. All'ampiezza dei significati possibili di tale segno, fa riscontro la strettezza della comprensibilità e dell'uso. Infatti il segno non solo è per lo più accessibile soltanto a chi l'ha «fatto», ma diviene a volte inaccessibile a lui stesso, rendendo necessario un secondo segno perché sia utilizzabile il primo. Il nodo al fazzoletto, divenuto inutilizzabile come segno, non perde per questo il suo carattere di segno, ma si riveste della conturbante importunità di un utilizzabile vicino.

Si potrebbe essere tentati di illustrare il ruolo particolare che, in seno al prendersi cura quotidiano, è sostenuto dai segni nella stessa comprensione del mondo, prendendo le mosse dal largo impiego di «segni» dell'Esserci primitivo, per esempio nel feticismo e nella magia. Certamente l'istituzione di segni su cui si basa l'uso primitivo di segni non si attua con un intento teoretico o nel corso di una speculazione teorica. Questo uso di segni rientra completamente in un essere-nel-mondo «immediato». Non è però difficile rendersi conto che l'interpretazione del feticismo e della magia sulla scorta dell'idea di segno in generale non basta per cogliere il modo di «essere utilizzabile» dell'ente che si incontra nel mondo primitivo. Si può anche dare la seguente interpretazione del fenomeno del segno: per l'uomo primitivo esso coincide con la cosa

significata. Il segno stesso può rappresentare la cosa, non soltanto nel senso di sostituirla, ma nel senso che il segno è sempre la cosa significata. Questa singolare coincidenza del segno con la cosa significata non deriva però dal fatto che la cosa-segno abbia subìto già una certa «oggettivazione», che sia stata esperita come semplice cosa e che, unitamente a ciò che sta a indicare, sia stata relegata nella regione ontologica della semplice-presenza. La «coincidenza» non risulta dalla identificazione di due cose prima separate, ma dalla mancata separazione del segno dalla cosa designata. Questo uso del segno si risolve ancora interamente nell'essere per la cosa significata, cosicché un segno come tale non si lascia affatto rimpiazzare. La coincidenza non si fonda in una oggettivazione originaria, ma nella totale mancanza di essa. Ciò significa però che il segno non è stato affatto scoperto come mezzo e che in fondo l'«utilizzabile» intramondano non ha affatto il modo di essere del mezzo. Forse anche questo filo conduttore ontologico (utilizzabilità e mezzo) non è in grado di offrire una guida per l'interpretazione del mondo primitivo: ma tanto meno lo sarebbe un'ontologia della cosità. Se tuttavia già per l'Esserci primitivo e per il mondo primitivo è costitutiva una comprensione dell'essere, si rende ancora più urgente l'elaborazione dell'idea «formale» della mondità, ovvero di un fenomeno suscettibile di modificazioni tali che tutte le asserzioni ontologiche le quali affermano che in un tutto fenomenico predeterminato qualcosa non è ancora tale oppure non lo è più, possano acquistare un senso fenomenico positivo in base a ciò che tale qualcosa non è.

La presente interpretazione del segno non doveva che offrire la base fenomenica per la caratterizzazione del rimando. La relazione fra segno e rimando è triplice: 1) L'indicare, in quanto possibile concrezione dell'a-che di

un'utilità, è fondato nella struttura del mezzo in generale, nel «per» (rimando). 2) L'indicare proprio del segno appartiene, in quanto carattere di mezzo di un utilizzabile, a una totalità di mezzi, a un complesso di rimandi. 3) Il segno non è soltanto utilizzabile insieme ad altri mezzi, ma la sua utilizzabilità rende il mondo-ambiente esplicitamente accessibile alla visione ambientale preveggente. Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che indica la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità. È qui che si fonda la peculiarità di questo utilizzabile all'interno del mondo-ambiente di cui ci si prende cura nella visione ambientale preveggente. Il rimando, in quanto fondamento ontologico del segno, non può quindi esser concepito esso stesso come un segno. Il rimando non è la determinazione ontica di un utilizzabile, visto che è ciò che costituisce l'utilizzabilità stessa. In qual senso il rimando è il «presupposto» ontologico dell'utilizzabile e in qual modo esso, in quanto è questo fondamento ontologico, è nel contempo costituente della mondità in generale?

§ 18 Appagatività e significatività
La mondità del mondo

L'utilizzabile è incontrato come intramondano. L'essere di questo ente, l'utilizzabilità, sta perciò in qualche rapporto ontologico con il mondo e la mondità. Il mondo «ci» è già sempre in ogni utilizzabile. Il mondo è già scoperto[52n] preliminarmente, anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra. Ma esso può delinearsi anche in alcune modalità del commercio intramondano. Il mondo è

ciò in base a cui l'utilizzabile è utilizzabile. Come può il mondo lasciar incontrare l'utilizzabile? Le analisi precedenti hanno mostrato che ciò che si incontra nel mondo è rilasciato nel suo essere alla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura, al tener conto di. Che cosa significa questo rilascio preliminare e com'è da interpretarsi in quanto caratteristica ontologica del mondo? Davanti a quali problemi ci pone la questione della mondità del mondo?

La costituzione di mezzo-per… propria dell'utilizzabile fu indicata come rimando. Come può il mondo rilasciare nel suo essere un ente che abbia questo modo di essere? Perché si incontra questo ente per primo? Quali esempi di rimandi abbiamo elencati: l'utilità a…, l'inopportunità, l'impiegabilità e così via. L'a-che di un'utilità e il per-che di un'impiegabilità designano rispettivamente la concrezione possibile del rimando. Il «significare» di un segno, il «martellare» del martello non sono però le proprietà di un ente. Essi non sono affatto qualità, se con questa parola si vuole indicare la struttura ontologica di una determinazione possibile delle cose. L'utilizzabile ha semmai appropriatezze e non appropriatezze, e le sue «proprietà» sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice-presenza è latente nell'utilizzabilità come modo di essere possibile di un utilizzabile. Tuttavia l'utilità (il rimando), in quanto costituzione del mezzo, non è l'appropriatezza di un ente, ma la condizione ontologica della possibilità che esso possa esser determinato mediante appropriatezze. Ma che significa allora rimando? Che l'essere dell'utilizzabile abbia la struttura del rimando significa che esso ha in se stesso il carattere dell'essere-rimandato. L'ente è scoperto in modo che, in quanto è l'ente che è, è rimandato a qualcosa. Esso ha con sé presso qualcosa il suo appagamento. Il carattere

d'essere dell'utilizzabile è l'appagatività. L'appagatività implica l'appagamento con qualcosa presso qualcosa. Il rapporto espresso dal «con… presso…» deve essere indicato mediante il termine di rimando.

L'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, a cui esso è già sempre innanzi tutto rilasciato. Con esso, in quanto ente, sussiste sempre un'appagatività. Questo avere un'appagatività è la determinazione ontologica dell'essere di questo ente e non un'asserzione ontica intorno ad esso come ente. Il «presso-che» sussiste l'appagatività è l'a-che dell'utilità e il per-che dell'impiegabilità. Con l'a-che dell'utilità può sussistere una nuova appagatività. Ad esempio con questo utilizzabile che noi, appunto perciò, chiamiamo martello, sussiste l'appagatività presso il martellare, col martellare sussiste l'appagatività presso il costruire, col costruire sussiste l'appagatività presso il riparo contro le intemperie. Il riparo «è» fatto in vista dell'Esserci che vi si ripara, cioè di una possibilità del suo essere. Quale appagatività sussista con un utilizzabile, è ogni volta prefigurato dalla totalità dell'appagatività. La totalita dell'appagatività, ciò che, ad esempio, in una officina costituisce l'utilizzabile nella sua utilizzabilità, è «anteriore» al singolo mezzo; lo stesso dicasi di una fattoria rispetto a tutti i suoi attrezzi e terreni. Ma la totalità dell'appagatività stessa si aggancia sempre, alla fine, a un a-che presso il quale non sussiste più nessuna appagatività, in quanto non è un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma un ente il cui essere è determinato come essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa. Questo a-che primario non è per nulla un a-ciò come possibile presso-che di un'appagatività. L'a-che primario è un in-vista-di-cui. L'«in vista» riguarda sempre l'essere dell'Esserci, a cui nel suo

essere ne va essenzialmente di questo essere stesso. Questa connessione indicata, che dalla struttura dell'appagatività conduce all'essere dell'Esserci stesso come all'unico e autentico in-vista-di-cui, per ora non può essere ulteriormente chiarita. «Il lasciar appagare» richiede prima una delucidazione approfondita tale da portare il fenomeno della mondità in quella determinatezza necessaria per poter porre i problemi relativi.

Lasciar appagare significa onticamente: nel corso di un prendersi cura effettivo lasciar essere[53n] un utilizzabile cosìcom'è e affinché sia tale. Questo senso ontico del «lasciar essere» è da noi inteso in modo rigorosamente ontologico. Con esso noi intendiamo il senso del preliminare rilascio di ciò che innanzi tutto risulta utilizzabile nel mondo. Lasciar «essere», preliminarmente, non significa produrre o portare qualcosa nel suo essere, ma scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di «essente» già da sempre, e lasciare così incontrare l'ente che ha un tale essere.[54n] Questo lasciar appagare «a priori» è la condizione della possibilità che l'utilizzabile sia incontrato, in modo che l'Esserci, nel commercio ontico con l'ente così incontrato, lo possa senz'altro lasciar appagare in senso ontico. Il lasciar appagare, ontologicamente inteso, riguarda invece il rilascio di ogni utilizzabile in quanto utilizzabile, possa esso, preso onticamente, trovare appagamento, o sia tale che per esso non sussiste appagamento immediato, come innanzi tutto e per lo più avviene nei riguardi di ciò di cui ci prendiamo cura e che noi non lasciamo «essere» (come ente scoperto) così com'esso è, ma lavoriamo, miglioriamo e scomponiamo.

L'aver-già-sempre-lasciato-appagare che rilascia all'appagatività è un Perfetto a priori[55n] che caratterizza il modo di essere dell'Esserci stesso. Il lasciar appagare, ontologicamente inteso, è il preliminare rilascio dell'ente alla

sua utilizzabilità intramondano-ambientale. In base al presso-che del lasciar appagare è rilasciato il con-che dell'appagatività. Questo è incontrato dal prendersi cura come un determinato utilizzabile. Nella misura in cui al prendersi cura si manifesta in generale un ente, cioè viene scoperto nel suo essere, esso è già sempre un utilizzabile intramondano e mai, innanzi tutto, una «materia mondana» soltanto semplicemente-presente.

L'appagatività stessa, come essere dell'utilizzabile, è scoperta sempre esclusivamente sul fondamento della prescoperta di una totalità di appagatività. Nell'appagatività scoperta, cioè nell'incontro dell'utilizzabile, è quindi pre-scoperto ciò che noi chiamammo la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. Questa pre-scoperta totalità di appagatività cela in sé un riferimento ontologico al mondo. Il lasciar appagare, che rilascia l'ente alla totalità di appagatività, deve aver già sempre aperto, in qualche modo, ciò rispetto-a-cui esso rilascia. Ciò rispetto-a-cui l'utilizzabile intramondano è rilasciato, in modo tale da rendersi innanzi tutto accessibile come ente intramondano, non può essere inteso a sua volta come un ente avente il modo di essere dell'ente scoperto. Esso è, per essenza, non scopribile, se d'ora in poi teniamo ferma l'espressione stato di scoprimento come termine per indicare una possibilità d'essere dell'ente non conforme all'Esserci.

Ma che significa l'affermazione che ciò rispetto-a-cui l'ente intramondano è innanzi tutto rilasciato deve essere preliminarmente aperto? All'essere dell'Esserci appartiene la comprensione dell'essere. La comprensione ha il suo essere in un comprendere. Se all'Esserci è proprio, in linea essenziale, il modo di essere dell'essere-nel-mondo, ne viene che, in linea egualmente essenziale, è proprio della sua comprensione dell'essere il comprendere l'essere-nel-

mondo. L'apertura preliminare di ciò rispetto-a-cui avviene il rilascio di ciò che si incontra nel mondo è null'altro che il comprendere il mondo a cui l'Esserci, in quanto è, già da sempre si rapporta.

Il preliminare lasciar appagare presso… con… si fonda in un comprendere qualcosa come il lasciar appagare e qualcosa come il presso-che e il con-che dell'appagatività. Tutto questo, e ciò che lo fonda, come l'a-che in quanto presso-che dell'appagatività, l'in-vista-di (al quale, in ultima analisi, si riconduce ogni a-che), tutto ciò dev'essere preliminarmente aperto a una certa comprensibilità. Ma che cos'è ciò in cui l'Esserci si comprende preontologicamente in quanto essere-nel-mondo? Nel comprendere il suddetto complesso di riferimenti, l'Esserci si è già sempre rimandato a un «per…», e ciò sul fondamento di un poter-essere, esplicitamente o inesplicitamente compreso, autenticamente o inautenticamente realizzato: poter-essere in-vista-di-cui esso stesso è. Questo «per» delinea un a-che come possibile presso-che di un lasciar appagare, il quale, conformemente alla sua struttura, lascia appagare con qualcosa. L'Esserci si rimanda già sempre, a partire da un in-vista-di-cui, al con-che di un'appagatività; cioè l'Esserci, in quanto è, lascia già sempre incontrare l'ente come utilizzabile. Ciò-in-cui l'Esserci si comprende preliminarmente nel modo del rimandarsi è ciò-rispetto-a-cui l'ente è lasciato preliminarmente venir incontro. Il ciò-in-cui della comprensione autorimandantesi, in quanto è ciò rispetto-a-cui è lasciato venir incontro l'ente nel modo di essere dell'appagatività, è il fenomeno del mondo.

L'Esserci è originariamente familiare con ciò in-cui esso già da sempre si comprende. Questa familiarità col mondo non richiede necessariamente una trasparenza teoretica dei rapporti che costituiscono il mondo in quanto mondo. Al

contrario, la possibilità di un'interpretazione ontologico-esistenziale esplicita di questi riferimenti si fonda nella familiarità col mondo che è costitutiva dell'Esserci e che, come tale, è parte integrante della comprensione dell'essere propria dell'Esserci. Questa possibilità può essere colta esplicitamente solo se l'Esserci si è proposto come compito una comprensione originaria del suo essere e delle possibilità che gli sono proprie, anzi del senso dell'essere in generale.

L'indagine sinora condotta ha semplicemente sgomberato l'orizzonte dentro il quale è da cercarsi qualcosa come il mondo e la mondità. Il progredire dell'indagine richiede ora che si chiarisca meglio come debba essere inteso ontologicamente il complesso dell'autorimandarsi proprio dell'Esserci.

La comprensione, che sarà successivamente da analizzare più a fondo (cfr. § 31), mantiene i rapporti indicati in uno stato-di-apertura preliminare. Mantenendosi in familiarità con l'apertura dei rapporti, la comprensione si pro-pone i rapporti come ciò in cui si muove il suo rimandare. La comprensione si lascia rimandare in questi rapporti e da questi rapporti. Il carattere di rapporto di questi rapporti, propri del rimandare, lo indichiamo col termine significare. Nella familiarità con questi rapporti, l'Esserci «significa» a se stesso che si dà originariamente da comprendere il suo essere e il suo poter essere a partire dal suo essere-nel-mondo. L'in-vista-di-cui significa un «per», questo un a-che, l'a-che un presso-che del lasciar appagare e quest'ultimo un con-che dell'appagatività. Tali rapporti sono fra loro connessi in una totalità originaria; essi sono ciò che sono in quanto sono questo significare in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere a se stesso il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò

che noi chiamiamo significatività. Essa è ciò che costituisce la struttura del mondo, ossia di ciò in-cui l'Esserci,[56n] in quanto tale, già sempre è. L'Esserci, nella sua familiarità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità) e che così può manifestarsi nella sua inseità. L'Esserci, come tale, è sempre questo o quello, e nel suo essere è già sempre scoperto in linea essenziale un complesso di utilizzabili. L'Esserci, in quanto è, si è[57n] già sempre rinviato a un «mondo» che gli viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, l'esser-rinviato.

La significatività stessa, con cui l'Esserci è già sempre familiare, cela in sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i «significati», i quali, a loro volta, fondano il possibile essere della parola e del linguaggio.[58n]

La significatività aperta, in quanto costituzione esistenziale dell'Esserci quale essere-nel-mondo, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità di una totalità di appagatività.

Definendo in tal modo l'essere dell'utilizzabile (appagatività) e l'essenza stessa del mondo come un complesso di rimandi, non dissolviamo forse l'«essere sostanziale» dell'ente intramondano in un sistema di relazioni e, in quanto le relazioni sono sempre dei «pensati», addirittura lo vanifichiamo nel «puro pensiero»?

Nel quadro della presente ricerca sono da tenere rigorosamente ferme le seguenti distinzioni fra le strutture e le dimensioni della problematica ontologica, ripetutamente chiarite: 1) L'essere dell'ente che si incontra per primo nel mondo (l'utilizzabilità). 2) L'essere dell'ente che è

rintracciabile e determinabile attraverso un particolare processo che lo scopre muovendo dall'ente che per primo si incontra nel mondo (la semplice-presenza). 3) L'essere della condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente intramondano in generale (la mondità del mondo).[59n] L'ultimo dei suddetti esseri è una determinazione esistenziale dell'essere-nel-mondo, cioè dell'Esserci. I due primi concetti di essere sono invece categorie e riguardano enti il cui essere è difforme dall'Esserci. Il complesso di rimandi che, in quanto significatività, costituisce l'essenza del mondo, può essere interpretato formalmente come un sistema di relazioni. Bisogna però tener presente che tali formalizzazioni livellano a tal punto i fenomeni da svuotarli del loro contenuto fenomenico autentico, particolarmente quando si tratta di rapporti così «semplici» come quelli che la significatività cela in sé. «Relazioni» e «relati» come il «per», l'in-vista-di-cui, il «con» di un'appagatività contraddicono, nel loro contenuto fenomenico, a ogni funzionalizzazione matematica. Inoltre essi non sono qualcosa di pensato, qualcosa di posto in primo luogo dal «pensiero», ma sono rapporti in cui si mantiene già da sempre come tale il commercio prendente cura. Questo «sistema di relazioni», costitutivo della mondità del mondo, vanifica così poco l'essere dell'utilizzabile intramondano che, in base alla mondità del mondo, sorge la possibilità di scoprire questo ente nel suo «in sé sostanziale». È solo in virtù di questo incontro con l'ente intramondano che nasce la possibilità, nel campo di questo ente, di rendere accessibile ciò che è soltanto una semplice-presenza. Questo ente può essere determinato matematicamente in «concetti di funzione» relativamente alle sue «proprietà» solo sul fondamento del suo esser soltanto semplice-presenza. Ma concetti di funzione di questo genere sono ontologicamente

possibili solo rispetto a un ente il cui essere abbia il carattere della pura sostanzialità. I concetti di funzione sono sempre possibili solo come concetti di sostanza formalizzati.

Affinché la problematica ontologica della mondità possa risaltare in modo ancora più netto, è opportuno, prima di proseguire l'analisi, chiarire l'interpretazione della mondità con un esempio diametralmente opposto.

B - Contrapposizione dell'analisi della mondità all'interpretazione del mondo in Cartesio

L'indagine può assicurarsi del concetto di mondità e delle strutture insite in questo fenomeno solo procedendo per gradi. Poiché l'interpretazione del mondo prende innanzi tutto le mosse da un ente intramondano, perdendo così di vista il fenomeno del mondo, cerchiamo di chiarire ontologicamente una tale impostazione studiandola in quella che è forse la sua formulazione più rigorosa. Non ci limiteremo a dare una breve esposizione dei tratti fondamentali dell'ontologia del «mondo» in Cartesio, ma porremo il problema dei suoi presupposti e tenteremo di caratterizzarli alla luce dei risultati finora raggiunti. Questo esame vuol chiarire su quali «fondamenti» ontologici tendenzialmente surrettizi si muovono le interpretazioni del mondo che fanno seguito a quella di Cartesio, non meno, del resto, di quelle precedenti.

Cartesio vede nella extensio la determinazione ontologica fondamentale del mondo. Poiché l'estensione contribuisce a costituire la spazialità (e per Cartesio, anzi, si identifica con essa), e poiché la spazialità è in un certo senso costitutiva del

mondo, la discussione dell'ontologia cartesiana del «mondo» offre nel contempo lo spunto negativo per l'esplicazione positiva della spazialità del mondo-ambiente e dell'Esserci stesso. La trattazione dell'ontologia cartesiana si dividerà in tre parti: 1) La determinazione del «mondo» come res extensa (§ 19). 2) I fondamenti di questa determinazione ontologica (§ 20). 3) La discussione ermeneutica dell'ontologia cartesiana del «mondo» (§ 21). La discussione che segue ottiene la sua fondazione esplicita nella distruzione fenomenologica del cogito sum (cfr. II parte, II sezione).

§ 19 La determinazione del «mondo» come res extensa

Cartesio distingue l'ego cogito dalla res corporea. Da allora in poi, la distinzione determinerà ontologicamente l'opposizione di «natura e spirito». Questa opposizione, per numerose che siano le trasformazioni ontiche del suo contenuto, ha le sue radici ultime nella distinzione introdotta da Cartesio e trae da essa l'oscurità dei suoi fondamenti ontologici e dei termini della contrapposizione. In base a quale comprensione dell'essere Cartesio ha determinato l'essere di questi enti? Il termine per indicare l'essere di un ente che è in se stesso èsubstantia. L'espressione può significare o l'essere di un ente che è in quanto sostanza, la sostanzialità, o l'ente stesso, una determinata sostanza. Questo doppio significato di substantia, che già l'antico concetto di οὐσία[60n] portava con sé, non è casuale.

La determinazione ontologica della res corporea richiede l'esplicazione della sostanza, cioè della sostanzialità di

questo ente in quanto è una sostanza. Che cos'è ciò che costituisce l'essere-in-sé autentico della res corporea? Come è coglibile, in generale, una sostanza in quanto tale, cioè la sua sostanzialità? Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[33] Le sostanze sono accessibili attraverso i loro «attributi» e ogni sostanza ha una proprietà eminente nella quale è rintracciabile l'essenza della sostanzialità di una determinata sostanza. Qual è questa proprietà per la res corporea? Nempe extensio in longum, latum, profundum substantiae corporeae naturam constituit.[34] L'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce l'essere autentico della sostanza corporea che noi chiamiamo «mondo». Che cosa conferisce all'estensione questa eminenza? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[35] L'estensione è la costituzione d'essere dell'ente in questione la quale deve «esser» già prima di tutte le altre determinazioni d'essere, affinché queste possano «essere» ciò che sono. L'estensione deve esser «attribuita» per prima alla cosa corporea. Corrispondentemente, la dimostrazione dell'estensione e della sostanzialità del «mondo», che essa caratterizza, si attua facendo vedere come tutte le altre determinazioni di questa sostanza, divisio, figura, motus, possono esser concepite soltanto come modi dell'extensio, mentre l'extensio è concepibile sine figura vel motu.

Pertanto, una cosa corporea, tenuta ferma la sua estensione complessiva, può mutare in vari modi la distribuzione della medesima a seconda delle diverse dimensioni, e presentarsi quindi in diverse figure, pur restando la stessa cosa. Atque unum et idem corpus, retinendo suam et eandem quantitatem, diversis modis

potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem minusque secundum latitudinem vel profunditatem ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem.[36]

La figura è un modus della extensio, come il moto. Infatti il motus è compreso solo si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus.[37] Se il moto è una proprietà reale della res corporea, sarà esperibile nel suo essere solo se inteso a partire dall'essere di questo ente, cioè a partire dalla extensio, ossia come semplice mutamento di luogo. Qualcosa come la «forza» non conta niente nella determinazione dell'essere di questo ente. Determinazioni come durities (durezza), pondus (peso), color (colore) possono essere sottratte alla materia senza alterarla in ciò che essa è. Queste determinazioni non ne esprimono l'autentico essere e, in quanto ci sono, si rivelano come modi dell'extensio. Cartesio cerca di mostrarlo esplicitamente nei riguardi della durezza: Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illo sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[38] La durezza è esperita nel toccare. Che cosa ci «dice» il senso del tatto circa la durezza? Le parti della cosa dura «resistono» al movimento della mano, per esempio quando vuole spostarle. Se invece i corpi duri, cioè resistenti, mutassero il loro luogo con la medesima velocità con cui muta di luogo la mano che «si muove» verso di essi non si potrebbe mai arrivare a un contatto, la durezza non

sarebbe esperita e, conseguentemente, neppur sarebbe. Ma in nessun modo è possibile sostenere che, per il fatto di ritirarsi alla suddetta velocità, essi perdano la loro natura di corpi. Se dunque questa permane anche nel mutamento della velocità che rende impossibile la «durezza», ciò significa che la durezza non appartiene all'essere di questo ente. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente, unde sequitur a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.[39] Ciò che quindi costituisce l'essere della res corporea è l'extensio, l'omnimodo divisibile, figurabile et mobile, ciò che può mutare secondo i modi della divisibilità, della figura e del moto, ciò che è capax mutationum e che in tutti questi mutamenti rimane tale, remanet. Ciò che in una cosa corporea è capace di questa permanenza costante costituisce in essa l'ente autentico, e così è caratterizzata la sostanzialità di questa sostanza.

§ 20 I fondamenti della determinazione ontologica del «mondo»

L'idea dell'essere su cui si fonda la caratterizzazione ontologica della res extensa è la sostanzialità. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Per sostanza non possiamo intendere altro che un ente il quale è tale che, per essere, non abbisogna di alcun altro ente.[40] L'essere di una «sostanza» è caratterizzato dall'autosufficienza. Ciò che nel suo essere non abbisogna

assolutamente di alcun altro ente, è conforme in senso autentico all'idea della sostanza, è l'ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.[41] Qui «Dio» è un termine puramente ontologico, poiché è inteso come l'ens perfectissimum. Al tempo stesso ciò che nel concetto di Dio è fatto valere come «ovviamente» implicito rende possibile un'interpretazione ontologica del momento costitutivo della sostanzialità: il non-abbisognare. Alias vero omnes (res) non nisi ope concursus Dei existere percipimus.[42] Ogni ente, che non sia Dio, abbisogna di esser-fatto, nel senso più largo, nonché di esser-conservato. «Fattura» come conferimento della semplice-presenza e non-bisognosità di fattura costituiscono l'orizzonte nel quale è compreso l'«essere» dell'ente. Ogni ente che non sia Dio è ens creatum. Questi due enti sono separati da un'«infinita» differenza del loro essere; tuttavia noi chiamiamo tanto il creatore quanto la creatura enti. Facciamo dunque uso del termine «essere» in un'ampiezza tale che il suo senso abbrac-cia una differenza «infinita». È così possibile, con un certo diritto, chiamare sostanza anche l'ente finito. Questo ente è certamente relativo e bisognoso della fattura e della conservazione di Dio, ma nella regione degli enti creati, nel «mondo» come ens creatum, ci sono enti i quali, rispetto all'azione del creare e del mantenere, da parte dell'uomo ad esempio, «non abbisognano di alcun altro ente». Queste sostanze sono due: la res cogitans e la res extensa.

L'essere della sostanza, la cui proprietas eminente è costituita dalla extensio, è quindi determinabile ontologicamente solo se è stato posto in chiaro il senso d'essere comune alle tre sostanze, l'infinita e le due finite. Ma nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est… quae Deo et creaturae sit

communis.[43]Cartesio tocca qui un problema che occupò molto l'ontologia medioevale, il problema del modo in cui il significato di «essere» concerne i diversi enti. Nelle proposizioni «Dio è» e «il mondo è», affermiamo l'essere. Ma la parola «è» non può significare i due enti nel medesimo senso (συνωνύμως, univoce),[61n] una volta ammessa fra loro una differenza infinita di essere. Se il significato di «è» avesse il medesimo senso nei due casi, o il creato verrebbe pensato come increato o l'increato verrebbe degradato a creato. D'altra parte, «essere» non è un semplice omonimo, poiché in ambedue i casi è inteso l'«essere». La scolastica interpreta il senso positivo del significato di «essere» come significato «analogo», contrapponendolo tanto alla univocità quanto alla equivocità. Sulla scorta di Aristotele, nel quale, come del resto nell'impostazione dell'ontologia antica in generale, il problema è prefigurato, furono stabilite diverse forme di analogia in base alle quali anche le «scuole» si distinsero a proposito della funzione significativa dell'essere. Nella elaborazione ontologica di questo problema Cartesio rimase molto indietro rispetto alla scolastica;[44]infatti eluse la questione. Nulla eius (substantiae) nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[45]Questa elusione sta a significare che Cartesio non pone in discussione il senso d'essere implicito nell'idea di sostanzialità e il tipo di «universalità» inerente a questo significato. Del resto, l'ontologia medioevale non ha indagato più dell'antica che cosa significhi l'essere stesso. Perciò non deve destar meraviglia che un problema come quello dei diversi significati dell'essere non progredisca finché si pretende discuterlo sul fondamento di un non chiarito senso dell'essere che questo significato «esprime». Il senso rimane oscuro proprio perché lo si considera ovvio.[62n]

Cartesio non solo elude del tutto il problema della sostanzialità, ma afferma anche esplicitamente che la sostanza come tale, cioè la sostanzialità di essa, è in se stessa per principio inaccessibile a se stessa. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit.[46]L'«essere» come tale non ci procura affezioni e perciò non può essere appreso. «'Essere' non è un predicato reale[63n]», dirà Kant, il quale non fa che ripetere l'affermazione di Cartesio. In tal modo si rinuncia in linea di principio alla possibilità di una problematica pura dell'essere e si ricorre a una scappatoia per raggiungere le suddette determinazioni delle sostanze. Poiché, in effetti, l'«essere» non è accessibile come ente, l'essere sarà espresso attraverso le determinazioni ontiche dei rispettivi enti, cioè mediante gli attributi. Non però attributi qualsiasi, ma quelli che corrispondono nel modo più puro al senso d'essere della sostanzialità implicitamente presupposto. Nella substantia finita in quanto res corporea l'«attribuzione» prima e necessaria è l'extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa;[47]infatti la sostanzialità è separabile ratione tantum, non èrealiter[64n] separabile e tanto meno accessibile allo stesso modo dell'ente sostanziale.

Ecco così chiariti i fondamenti ontologici della determinazione del «mondo» come res extensa: si tratta dell'idea di sostanzialità non solo non chiarita nel senso del suo essere, ma dichiarata inchiaribile, e presentata, per via trasversa, mediante il ricorso alla caratteristica più propriamente sostanziale della sostanza considerata. In questa determinazione della sostanza in base a un ente sostanziale sta la ragione del doppio significato del termine. Si mira alla sostanzialità e la si intende come una qualità

ontica della sostanza. Poiché l'ontico sottende l'ontologico, l'espressione substantiaè intesa ora in senso ontologico, ora in senso ontico, ma per lo più in un senso confusamente ontico-ontologico. Dietro questa diversità minima di significati si nasconde l'impotenza di fronte al problema fondamentale dell'essere.[65n] La elaborazione di esso richiede che si «perseguano»nel giusto modo le equivocazioni. Chi conduce una ricerca del genere non «si occupa» di «semplici significati verbali», ma deve avventurarsi nella problematica più originaria delle «cose stesse», se vuol chiarire queste «sfumature».

§ 21 Discussione ermeneutica dell'ontologia cartesiana del «mondo»

In sede critica dobbiamo chiederci: questa ontologia del «mondo» cerca veramente il fenomeno del mondo? E se no, determina almeno un ente intramondano in misura tale da renderne visibile la conformità al mondo? Ad ambedue le domande bisogna rispondere negativamente. L'ente che Cartesio cerca di definire nel suo fondamento ontologico come extensio è tale da poter essere scoperto solo passando per un ente che si incontra innanzi tutto come utilizzabile all'interno del mondo. Ma anche ammesso ciò, e ammesso inoltre che la caratterizzazione ontologica di questo determinato ente intramondano (natura), e con ciò l'idea della sostanzialità e il senso dell'existit e dell'ad existendum inclusi nella sua definizione, rimangano oscuri, sussiste pur sempre la possibilità che anche in un'ontologia fondata nella distinzione radicale di Dio, io e «mondo» il problema ontologico del mondo sia in qualche modo posto e fatto

progredire. Ma se anche questa possibilità non è riscontrata, bisognerà allora mostrare esplicitamente che Cartesio non solo ha dato una determinazione ontologica difettiva del mondo, ma che la sua interpretazione e i relativi fondamenti hanno portato a saltare di pari passo tanto il fenomeno del mondo quanto l'essere dell'ente che si presenta innanzi tutto come utilizzabile all'interno del mondo.

Nell'esposizione del problema della mondità (§ 14) abbiamo accennato all'importanza di reperire una via d'accesso adeguata a questo fenomeno. Nella discussione critica dell'impostazione cartesiana dobbiamo perciò chiederci: quale modo di essere dell'Esserci è fissato come via di accesso adeguata a quell'ente il cui essere, inteso come extensio, Cartesio identifica con l'essere del «mondo»? L'unica via d'accesso genuina a questo ente è il conoscere, l'intellectio, nel senso del conoscere fisico-matematico. Il conoscere matematico è l'unico modo di conoscere l'ente che sia sempre certo del sicuro possesso dell'essere dell'ente considerato. Ciò che nel suo modo di essere è tale da risultare conforme all'essere accessibile nel conoscere matematico è in senso autentico. Questo ente è caratterizzato dall'esser sempre ciò che è. Ne deriva che si assumerà come essere autentico dell'ente che si esperisce nel mondo quello di cui si potrà dimostrare il carattere di permanenza costante, quello remanens capax mutationum. È autenticamente ciò che permane perennemente. È ciò che la matematica conosce. Ciò che in un ente si rende accessibile attraverso la matematica, ne costituisce l'essere. E così, muovendo da una determinata idea dell'essere implicita nel concetto di sostanzialità e da un'idea del conoscere che conosce questo essere, viene imposto al «mondo» il suo essere. Cartesio non lascia che il modo di essere dell'ente intramondano sia esibito da questo ente

stesso, ma, sul fondamento di un'idea dell'essere (essere = semplice-presenza costante) non provata e oscura nella sua origine, prescrive per così dire al mondo il suo essere «autentico». Ciò che determina l'ontologia del mondo non è in primo luogo il ricorso a una scienza casualmente privilegiata, la matematica,[66n] ma l'assunto ontologico fondamentale dell'essere come semplice-presenza costante, la cui conoscenza è eminentemente soddisfatta dal conoscere matematico. Cartesio compie così esplicitamente il trapianto filosofico della eredità dell'ontologia tradizionale nella fisica matematica moderna e nei suoi fondamenti trascendentali.

Cartesio non ha bisogno di porre il problema della via di accesso adeguata all'ente intramondano. Il predominio incontrastato dell'ontologia tradizionale ha già deciso in anticipo quale sia il modo di cogliere genuinamente l'ente autentico. Esso consiste nel νοεῖν, nell'«intuizione» nel senso più lato, di cui il διανοεῖν, il «pensiero», è soltanto una forma di attuazione derivata. Muovendo da questo orientamento ontologico fondamentale, Cartesio «critica» l'altra possibile via d'accesso intuitiva all'ente, la sensatio (αἴσθησις), contrapponendola alla intellectio.

Cartesio sa bene che l'ente non si manifesta innanzi tutto nel suo essere autentico. «Innanzi tutto» è dato questo pezzo di cera, che ha un certo colore, un certo sapore, che è duro, freddo e risonante. Ma tutto ciò, e in genere ogni dato sensibile, rimane privo di importanza ontologica. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.[48] I sensi non ci fanno conoscere l'ente nel suo essere, ma annunciano semplicemente l'utilità o la dannosità delle cose presenti nel mondo «esterno» per

l'essere umano dotato di corpo. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant.[49] I sensi non ci informano sull'ente nel suo essere. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[50]

Quanto poco Cartesio fosse in grado di cogliere e di determinare nel suo modo di essere proprio ciò che si manifesta nella sensibilità, risulta chiaramente da un'analisi critica della sua interpretazione dell'esperienza della durezza e della resistenza (cfr. § 19).

La durezza è intesa come resistenza. Ma né l'una né l'altra sono comprese in senso fenomenico come qualcosa di esperito in se stesso e di determinabile in tale esperienza. Per Cartesio la resistenza equivale al non spostarsi, al non subire alcun mutamento di luogo. Resistere per una cosa significa perciò restare in un determinato luogo rispetto a un'altra cosa che muta di luogo, oppure mutare il proprio luogo con una velocità tale da poter essere «raggiunta» da quell'altra cosa. Questa interpretazione dell'esperienza della durezza cancella il modo di essere della percezione sensibile e con esso la possibilità di cogliere l'ente che in tale percezione si manifesta nel suo essere. Cartesio riduce il modo di essere della percezione di qualcosa all'unico che egli conosce; la percezione di qualcosa si converte in una determinata giustapposizione (nel senso della semplice-presenza) di due res extensae semplicemente-presenti; il rapporto reciproco di moto è anch'esso inteso nel modo dell'extensio, la quale caratterizza primariamente la semplice-presenza delle cose corporee. Certamente l'«attuazione» possibile di un comportamento tattile richiede una particolare «vicinanza» di ciò che è toccato. Ma

ciò non significa che il contatto e la durezza che in esso si manifesta consistano, ontologicamente intesi, nella diversa velocità di due cose corporee. Durezza e resistenza non si manifesterebbero se non sussistesse un ente che ha il modo di essere dell'Esserci o, per lo meno, di un vivente.

In Cartesio, pertanto, la discussione dei possibili accessi all'ente intramondano cade sotto il dominio di un'idea dell'essere desunta da una determinata regione di questo ente stesso.

L'idea dell'essere come semplice-presenza permanente non solo è all'origine della determinazione estremistica dell'essere dell'ente intramondano e della sua identificazione col mondo in generale, ma impedisce inoltre che i comportamenti dell'Esserci siano considerati in modo ontologico adeguato. Si chiude così anche la via per vedere il carattere fondato di ogni apprensione sensibile e intellettiva e per comprenderle come possibilità dell'essere-nel-mondo. Cartesio intende l'essere dell'«Esserci», alla cui costituzione fondamentale appartiene l'essere-nel-mondo, allo stesso modo dell'essere della res extensa, come sostanza.

Ma questa critica di Cartesio non sarà forse viziata dal fatto di volergli imporre un compito estraneo, al solo fine di «imputargliene» poi il mancato assolvimento, quando, in realtà, esso si trova del tutto al di fuori dell'orizzonte del suo pensiero? Come poteva Cartesio identificare il mondo con un determinato ente intramondano e il suo essere, se non aveva alcuna nozione del fenomeno del mondo e quindi di qualcosa come l'intramondità?

Un confronto sui fondamenti non può limitarsi soltanto a tesi dossografiche tangibili, ma deve prendere come orientamento le tendenze effettive della problematica, anche se questa non oltrepassa un livello elementare. Che con la

teoria della res cogitans e della res extensa Cartesio non intendesse solo porre il problema «dell'io e del mondo» ma pretendesse risolverlo in modo radicale, risulta chiaro da quanto è detto nelle Meditationes (cfr. particolarmente I e VI). Che poi il suo orientamento ontologico di fondo sulla tradizione, alieno da ogni critica positiva e fedele, gli abbia reso impossibile scoprire una problematica ontologica dell'Esserci originaria e gli abbia inevitabilmente precluso l'accesso al fenomeno del mondo, provocando il capovolgimento dell'ontologia del «mondo» nell'ontologia di un determinato ente intramondano, tutto questo è quanto la discussione ora fatta intendeva dimostrare.

Ma, si potrebbe obiettare, anche se in Cartesio restano nascosti il problema del mondo e, con esso, l'essere dell'ente intramondano che si incontra per primo, egli ha però gettato le basi per la caratterizzazione ontologica di quell'ente intramondano che fonda nel suo essere ogni altro ente, cioè della natura materiale.[67n] Su questa, quale piano fondamentale, si elevano i restanti piani della realtà intramondana. Nella cosa estesa in quanto tale trovano il loro fondamento le determinazioni che si presentano come qualità, ma che, «in fondo», sono modificazioni quantitative dei modi dell'extensio stessa. Su queste qualità riducibili poggiano poi le qualità specifiche come il bello, il brutto, l'adatto, il non adatto, il conveniente e il non conveniente. Orientandosi primariamente sulla cosità, queste qualità debbono essere intese come predicati di valore non quantificabili, in virtù dei quali le cose, dapprima soltanto materiali, vengono fornite di valore. A questo livello l'indagine concernerebbe quell'ente che noi caratterizzammo ontologicamente come mezzo utilizzabile. L'analisi cartesiana del «mondo» renderebbe così possibile la fondazione sicura della struttura di ciò che è

immediatamente utilizzabile. Essa non abbisognerebbe che della facile integrazione della cosa-naturale in cosa-d'uso totale.

Ma per questa via, a prescindere dal problema specifico del mondo, è possibile accedere ontologicamente all'essere di ciò che si incontra innanzi tutto nel mondo? Non succede piuttosto che con la cosità materiale si introduce implicitamente un essere, la semplice-presenza persistente della cosa, per la quale la successiva dotazione di predicati di valore non costituisce affatto un'integrazione ontologica, dato che tali attributi di valore sono anch'essi soltanto determinazioni ontiche di un ente che continua a conservare il modo di essere della cosa? L'aggiunta di predicati di valore non può affatto fornire alcuna nuova spiegazione sull'essere dei «beni», ma non fa che presupporre, anche per essi, il modo di essere della semplice-presenza. I valori sono determinazioni semplicemente-presenti di una data cosa. I valori finiscono così per avere la loro origine ontologica unicamente nell'assunzione preliminare della realtà-cosa quale strato fondamentale. Ma già l'esperienza prefenomenologica riscontra nell'ente inteso come cosa un elemento irriducibile a cosità. È appunto per ciò che l'essere della cosa risulta bisognoso di integrazione. Ma che significa, ontologicamente, l'essere dei «valori» o la loro «validità», che Lotze intese come un modo di «assenso»? Che significa, ontologicamente, l'«inerenza» del valore alle cose? Fin quando queste determinazioni resteranno nell'ombra, la ricostruzione della cosa-d'uso a partire dalla cosa-naturale rimarrà un'impresa ontologicamente discutibile, per non parlare dello snaturamento fondamentale della problematica che essa comporta. E inoltre, questa ricostruzione della cosa-d'uso, dapprima «scorticata», non abbisogna, fin dall'inizio, di una visione

preliminare positiva del fenomeno la cui integrità dovrebbe essere ristabilita dalla successiva ricostruzione? Se la sua costituzione ontologica più propria non fosse già prima adeguatamente esplicitata, la ricostruzione non procederebbe forse alla cieca? Nella misura in cui questa ricostruzione e «integrazione» dell'ontologia tradizionale del «mondo» sfociano, nel loro risultato, in quel medesimo ente da cui prese le mosse la nostra precedente analisi della utilizzabilità del mezzo e della totalità dell'appagatività, nasce l'illusione che l'essere di questo ente sia stato davvero chiarito o che almeno sia stato eretto a problema. In verità, allo stesso modo che Cartesio non colse l'essere della sostanza con la sua teoria della extensio intesa come proprietas, il ricorso a proprietà «fornite di valore» non apre il minimo spiraglio sull'essere in quanto utilizzabilità e tanto meno ne fa un tema ontologico.

Cartesio ha accentuato la restrizione del problema del mondo a problema delle cose di natura, assunte come l'ente che si incontra innanzi tutto nel mondo. Egli ha consolidato la convinzione che la conoscenza ontica di un ente che è ritenuta la più rigorosa sia anche la via d'accesso più idonea all'essere primario dell'ente scoperto in tale conoscenza. Bisogna dunque riconoscere che le «integrazioni» dell'ontologia della cosa riposano, in fondo, sulla medesima base dogmatica dell'ontologia di Cartesio.

Abbiamo già accennato (§ 14) che il «salto» del mondo e dell'ente che si incontra innanzi tutto non è casuale, non è una svista a cui si potrebbe metter riparo, ma che si fonda in un modo di essere essenziale dell'Esserci. Solo se l'analitica dell'Esserci ha reso trasparenti le strutture fondamentali dell'Esserci più importanti nel quadro di questa problematica, solo se è stato riconosciuto al concetto dell'essere in generale l'orizzonte della sua possibile

comprensibilità,[68n] e se, di conseguenza, sono state chiarite in modo ontologicamente originario l'utilizzabilità e la semplice-presenza, sarà possibile insediare nella sua legittimità filosofica questa critica dell'ancor oggi predominante ontologia cartesiana del mondo.

A tal fine occorre mostrare (cfr. I parte, III sezione):

1) Perché il fenomeno del mondo fu saltato all'inizio di quella tradizione ontologica (esplicitamente in Parmenide) che restò per noi decisiva? Dove trae origine il costante ripetersi di questo salto?

2) Perché, al posto del fenomeno saltato, si sostituisce come tema ontologico l'ente intramondano?

3) Perché questo ente intramondano è cercato innanzi tutto nella «natura»?

4) Perché l'integrazione ritenuta necessaria di questa ontologia del mondo fa ricorso al fenomeno del valore?

Solo la risposta a questi problemi è in grado di darci la comprensione postiva della problematica del mondo, di chiarire l'origine della sua omissione e di fornire un fondamento di diritto al ripudio dell'ontologia tradizionale del mondo.

Queste riflessioni su Cartesio miravano a far vedere che l'impostazione apparentemente ovvia che muove dalle cose del mondo e l'orientamento sulla conoscenza dell'ente ritenuta la più rigorosa non garantiscono il raggiungimento del terreno su cui si incontrano fenomenicamente le costituzioni ontologiche più prossime del mondo, dell'Esserci e dell'ente intramondano.

Se tuttavia si ricorda che la spazialità contribuisce evidentemente a costituire l'ente intramondano, diviene alla fine possibile un «salvataggio» dell'analisi cartesiana del «mondo». Concependo in termini radicali l'extensio come

praesuppositum di ogni determinazione della res corporea, Cartesio ha preparato la comprensione di un a priori il cui contenuto sarà fissato più rigorosamente da Kant. Entro certi limiti l'analisi dell'extensio resta indipendente dalla omissione di un'interpretazione esplicita dell'essere dell'ente esteso. L'assunzione dell'extensio come determinazione fondamentale del «mondo» ha un suo diritto fenomenico, anche se il ricorso a essa non rende possibile la comprensione ontologica della spazialità del mondo e della spazialità, scoperta per prima, dell'ente che si incontra innanzi tutto nel mondo-ambiente, e tanto meno la spazialità dell'Esserci stesso.

C - L'ambientalità del mondo-ambiente e la spazialità dell'Esserci

Nel corso della delineazione preliminare dell'in-essere (cfr. § 12), dovemmo delimitare l'Esserci rispetto a quel modo di essere nello spazio che noi chiamiamo esser-dentro. L'esser-dentro significa: un ente in se stesso esteso è racchiuso nei limiti estesi di qualcosa di esteso. L'ente che è dentro e ciò che lo racchiude sono l'uno e l'altro nello spazio nel senso di semplicemente-presenti in esso. Negando all'Esserci un tale esser-dentro un recipiente spazio, non si intendeva affatto escludere ogni spazialità dell'Esserci stesso, ma si mirava, al contrario, a tenere aperta la via alla comprensione della spazialità costitutiva dell'Esserci. Questa spazialità va ora messa in evidenza. Poiché l'ente intra mondanoè anch'esso nello spazio, la sua spazialità avrà una connessione ontologica col mondo.[69n] È perciò necessario determinare in quale senso lo spazio è un

costitutivo del mondo, il quale, da parte sua, risultò essere un momento strutturale dell'essere-nel-mondo. In particolare bisognerà mostrare come l'ambientalità del mondo-ambiente e la spazialità specifica dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente siano fondate nella mondità del mondo, e il mondo non sia al contrario semplicemente-presente nello spazio. L'indagine intorno alla spazialità dell'Esserci e alla determinazione spaziale del mondo prende l'avvio dall'analisi dell'utilizzabile intramondano che è nello spazio. La trattazione passa per tre fasi: 1) La spazialità dell'utilizzabile intramondano (§ 22). 2) La spazialità dell'essere-nel-mondo (§ 23). 3) La spazialità dell'Esserci e lo spazio (§ 24).

§ 22 La spazialità dell'utilizzabile intramondano

Se, in un senso ancora da determinarsi, lo spazio costituisce il mondo, non desterà meraviglia che già nella caratterizzazione ontologica preliminare dell'essere intramondano si sia dovuto considerare quest'ultimo anche come intraspaziale. Ma finora questa spazialità dell'utilizzabile non fu colta esplicitamente in base ai fenomeni e non fu chiarita nella sua connessione con la struttura dell'essere dell'utilizzabile. Questo è il compito che ora ci proponiamo.

In quale misura, già nella caratterizzazione dell'utilizzabile, ci imbattemmo nella sua spazialità? Si trattava dell'ente che è innanzi tutto utilizzabile. Ciò non significa soltanto l'ente che si incontra rispettivamente per primo rispetto agli altri, ma anche l'ente che è «nelle vicinanze». L'utilizzabile del commercio quotidiano ha il carattere della vicinanza. A ben guardare, questa vicinanza

del mezzo è racchiusa nel termine stesso che indica il suo essere, l'«utilizzabilità» [Zuhandenheit]. L'ente «alla mano» [zur Hand] ha sempre una vicinanza diversa, che non si fissa misurando le distanze. Questa vicinanza è stabilita dalla manipolazione e dall'uso che «calcolano» secondo la visione ambientale preveggente. La visione ambientale preveggente, propria del prendersi cura, determina questa particolare vicinanza anche in riferimento alla direzione in cui il mezzo è accessibile in ogni momento. Questa vicinanza del mezzo, orientata in direzioni, significa che il mezzo non si trova semplicemente in un luogo dello spazio come una semplice-presenza, ma che, in quanto mezzo, è essenzialmente collocato, disposto, piazzato e messo a posto. Il mezzo ha il suo posto, oppure «è lì dattorno», il che, però, è fondamentalmente diverso dal puro trovarsi in un luogo qualsiasi dello spazio. Il rispettivo posto si determina come posto di questo mezzo per… a partire da un insieme di posti propri del complesso dei mezzi utilizzabili intramondani. Il posto e la molteplicità dei posti non possono esser intesi come il «dove» di un qualsiasi esser-semplicemente-presenti delle cose. Il posto è sempre il determinato «là» e «qui» dell'esser-al-suo-posto di un mezzo. Il rispettivo esser-al-suo-posto corrisponde al carattere di mezzo dell'utilizzabile, cioè al suo rientrare, come suscettibile di appagamento, in una totalità di mezzi. Ma l'esser-al-suo-posto da parte di una totalità di mezzi trova la condizione della sua possibilità nell'in-dove in generale, in base al quale è assegnata la totalità dei suoi posti a un complesso di mezzi. Noi chiamiamo prossimità questo in-dove dell'essere-al-suo-posto possibile da parte del mezzo, in-dove che è costantemente e preliminarmente tenuto sott'occhio dalla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura.

«Nella prossimità di» non significa soltanto «nella direzione di», ma anche: nei dintorni di ciò che è nella direzione. Il posto, fissato attraverso la direzione e la lontananza (la vicinanza è solo un modo di quest'ultima), è già orientato secondo e dentro una prossimità. Solo se la prossimità è già stata scoperta, divengono possibili l'assegnazione e il rinvenimento dei posti di una totalità di mezzi ambientalmente disponibile. Questo orientamento della molteplicità di posti dell'utilizzabile fondato sulla prossimità definisce l'ambientalità, l'essere-attorno-a-noi dell'ente intramondano che si incontra per primo. Non è mai così, che prima ci sia una molteplicità tridimensionale di posti possibili, e poi venga occupata da cose semplicemente-presenti. Questa dimensionalità dello spazio è ancora celata nella spazialità dell'utilizzabile. Il «sopra» è «vicino al soffitto», il «sotto» è «in terra», il «dietro» è «vicino alla porta». Tutti i «dove» sono scoperti in base alle direzioni e ai percorsi del commercio quotidiano e sono interpretati a opera della visione ambientale preveggente; non sono quindi stabiliti e catalogati da una misurazione contemplativa dello spazio.

Le prossimità non sono costituite dal sommarsi delle cose semplicemente-presenti-assieme, ma sono già sempre utilizzabili in ciascuno dei loro posti. I posti stessi sono assegnati all'utilizzabile dalla visione ambientale preveggente o sono scoperti da essa. Tutto ciò che è utilizzabile in permanenza e di cui l'essere-nel-mondo tiene sempre conto nella sua visione ambientale preveggente ha per ciò stesso il suo posto. Il «dove» della sua utilizzabilità è tenuto in conto dal prendersi cura che lo orienta in base agli altri utilizzabili. Così il sole, la cui luce e il cui calore sono usati quotidianamente, riceve i suoi posti particolari dalla visione ambientale preveggente in funzione dell'uso di ciò

che esso dona: il sorgere, il mezzogiorno, il tramonto, la mezzanotte. I posti di questo utilizzabile, che è costantemente tale nel suo mutare uniforme, divengono «indici» particolari delle prossimità da essi determinate. Queste prossimità regionali celesti, questi «punti cardinali», non ancora forniti di un senso geografico, offrono anticipatamente l'in-dove a tutte le particolari conformazioni di prossimità, articolabili in posti. La casa ha una facciata solatia e una in ombra; su di esse si orientano la distribuzione degli «ambienti» e, al loro interno, la «disposizione» dell'arredamento in base al suo carattere di mezzo. Chiese e tombe sono disposte ad esempio secondo il sorgere e il tramontare del sole, regioni della vita e della morte, da cui l'Esserci stesso è determinato nel mondo quanto alle sue possibilità di essere più proprie. Il prendersi cura proprio dell'Esserci (a cui, nel suo essere, ne va sempre di questo essere stesso) scopre preliminarmente le prossimità nelle quali esso trova ogni volta una appagatività decisiva. Lo scoprimento preliminare delle prossimità è determinato cooriginariamente dalla totalità di appagatività a cui l'utilizzabile è rilasciato nel suo incontro con l'Esserci.

L'utilizzabilità preliminare della rispettiva prossimità possiede il carattere della familiarità senza sorprese in un senso ancor più originario dell'essere dell'utilizzabile. Tale utilizzabilità si rende essa stessa visibile solo nel modo della sorpresa, quando la visione ambientale preveggente scopre l'utilizzabile che si presenta nei modi difettivi del prendersi cura. Spesso solo quando non si trova qualcosa al suo posto, la prossimità ambientale si rende esplicitamente accessibile come tale. Lo spazio, che nell'essere-nel-mondo guidato dalla visione ambientale preveggente è scoperto come spazialità dell'insieme dei mezzi, è sempre proprio di un ente di cui costituisce il posto. Lo spazio puro è ancora

nascosto. È stato frantumato in posti.[70n] Tuttavia questa spazialità ha una sua unità attraverso la totalità di appagatività mondana dell'utilizzabile spaziale. Il «mondo-ambiente» non si insedia in uno spazio dato precedentemente; la sua mondità specifica articola, nella sua significatività, il complesso appagativo di una rispettiva totalità di posti assegnati dalla visione ambientale preveggente. Il rispettivo mondo scopre sempre la spazialità dello spazio che gli è proprio. L'incontro con l'utilizzabile nel suo spazio ambientale è possibile onticamente solo perché l'Esserci stesso è «spaziale» nel suo essere-nel-mondo.

§ 23 La spazialità dell'essere-nel-mondo

È chiaro che la spazialità da noi attribuita all'Esserci, il suo «essere nello spazio», dev'essere intesa a partire dal modo di essere di questo ente. La spazialità dell'Esserci (che è essenzialmente diversa dalla semplice-presenza) non può significare né la sua presenza in un luogo dello «spazio cosmico» né il suo essere utilizzabile in qualche posto. L'uno e l'altro sono modi d'essere dell'ente intramondano. L'Esserci è «nel» mondo nel senso del commercio familiare che si prende cura dell'ente che si incontra nel mondo. Se quindi in qualche modo gli spetta una spazialità, ciò sarà possibile soltanto sul fondamento di questo in-essere. La sua spazialità rivela i caratteri del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo.

Con l'espressione disallontanamento, quale modo di essere dell'Esserci nel suo essere-nel-mondo, non intendiamo né l'essere disallontanato (vicinanza) né la distanza. Noi usiamo l'espressione disallontanamento in un

senso attivo e transitivo. Essa significa una costituzione dell'essere dell'Esserci rispetto alla quale l'allontanamento puro e semplice di qualcosa, il porre lontano, non rappresenta che una modalità particolare. Disallontanare [Entfernen] significa far scomparire la lontananza [Ferne][71n], cioè l'essere lontano di qualcosa; significa avvicinamento. L'Esserci è essenzialmente dis-allontanante e, in quanto è l'ente che è, lascia che l'ente sia sempre incontrato nella vicinanza.[72n] Il dis-allontanamento scopre l'essere lontano. Tanto quest'ultimo quanto la distanza sono determinazioni categoriali dell'ente difforme dall'Esserci. Viceversa il disallontanamento dev'esser inteso come un esistenziale. Solo perché l'ente è in generale scoperto nel suo esser-disallontanato per l'Esserci, divengono accessibili anche le «lontananze» e le distanze fra un ente intramondano e l'altro. Due punti e, in generale, due cose non possono trovarsi in un rapporto di disallontanamento, perché nessuno di questi due enti, per il suo modo di essere, può disallontanare. Fra di essi c'è soltanto una distanza, constatabile e misurabile in base al dis-allontanamento.[73n]

Il dis-allontanare, innanzi tutto e per lo più, è un avvicinamento guidato dalla visione ambientale preveggente, un portare nella vicinanza, quale si ha nelle forme del procurarsi, dell'approntare, dell'avere a portata di mano. Ma anche taluni modi di scoprire l'ente in forma puramente conoscitiva hanno il carattere dell'avvicinamento. L'Esserci ha una tendenza essenziale alla vicinanza.[74n] Tutte le forme di accelerazione della velocità a cui siamo oggi più o meno costretti spingono a superare la lontananza. Con la «radio», ad esempio, l'Esserci attua oggi un dis-allontanamento del «mondo», non ancora ben chiaro nel suo significato esistenziale, mediante un ampliamento e una distruzione del mondo-ambiente quotidiano.

Il dis-allontanare non implica necessariamente la valutazione esplicita della lontananza di un utilizzabile dall'Esserci. La lontananza non è mai intesa come distanza. Se la lontananza dev'essere valutata, lo è a partire dai disallontanamenti nei quali l'Esserci si mantiene quotidianamente. Dal punto di vista del calcolo queste valutazioni possono risultare imprecise e mutevoli, tuttavia posseggono una determinatezza loro propria e in genere comprensibile. Diciamo: «Dista una passeggiata», «è lontano una fumata di pipa», «è a due passi». Queste misure indicano non solo che non c'è alcuna intenzione di «misurare», ma che la lontananza valutata è propria di un ente a cui si accede sotto la guida della visione ambientale preveggente propria del prendersi cura. Anche quando ricorriamo a misure più esatte e diciamo: «Di qui a casa c'è una mezz'ora», si tratta sempre di una stima. «Una mezz'ora» non sono trenta minuti, ma una durata che non ha «lunghezza» nel senso dell'estensione quantitativa. Questa durata è sempre interpretata in termini di «preoccupazioni» quotidiane abituali. Anche là dove sono note le distanze «ufficiali», le lontananze sono sempre valutate innanzi tutto dalla visione ambientale preveggente. Poiché l'ente che queste stime dis-allontanano è un utilizzabile, esso conserva il suo carattere intramondano specifico. Ne consegue perfino che i percorsi soliti che ci conducono all'ente disallontanato hanno ogni giorno una lunghezza diversa. L'utilizzabile del mondo-ambiente non è una semplice-presenza contemplata da un osservatore eterno, liberatosi dall'Esserci, ma si offre allo sguardo ambientale preveggente del prendersi cura quotidiano dell'Esserci. L'Esserci che percorre le sue strade non è una cosa corporea semplicemente-presente che misura un percorso spaziale; l'Esserci «non divora chilometri»;

avvicinamento e dis-allontanamento sono sempre un modo di essere caratterizzato dal prendersi cura di ciò che è avvicinato e dis-allontanato. Un percorso «obiettivamente» lungo può essere più corto di un altro «obiettivamente» più corto, se questo è, ad esempio, «molto arduo» e appare interminabile. Solo in questo «apparire» il rispettivo mondo è autenticamente utilizzabile. Le distanze oggettive fra cose semplicemente-presenti non si identificano con la lontananza e la vicinanza dell'utilizzabile intramondano. Anche quando esse sono conosciute con esattezza, restano un sapere cieco, privo della funzione di avvicinamento del mondo-ambiente proprio dello scoprire che caratterizza la visione ambientale preveggente. Questo sapere è utile solo a un essere che si prende cura di un mondo di cui «gli importa» e che, quindi, non sta semplicemente a misurare le distanze.

Per effetto di un orientamento preventivo sulla «natura» e sulle distanze «oggettivamente» misurate delle cose si tende a spacciare queste stime e questa interpretazione della lontananza come «soggettive». Ma si tratta di una «soggettività» che scopre ciò che forse vi è di più reale nella «realtà» del mondo, e che quindi non ha nulla a che fare con l'arbitrio «soggettivo» o con le «opinioni» soggettive circa un ente che altrimenti esiste «in sé». Il dis-allontanare proprio della quotidianità dell'Esserci secondo la visione ambientale preveggente scopre l'essere-in-sé del «vero mondo», dell'ente presso il quale l'Esserci, in quanto esistente, è già da sempre.

L'orientamento primario e perfino esclusivo su lontananze intese come distanze misurate nasconde la spazialità originaria dell'in-essere. Ciò che si ritiene «più vicino» non è affatto ciò che ha la minor distanza «da noi». Il «più vicino» è ciò che è disallontanato dalla portata media

dei nostri apparati percettivi, visivi e prensili. Poiché l'Esserci è essenzialmente spaziale nel modo del disallontanamento, il suo commercio si mantiene sempre in un «mondo-ambiente», disallontanato dall'Esserci ogni volta entro un certo lasco; ed è per questo che, innanzi tutto, distogliamo l'udito e la vista da ciò che è «più vicino» secondo la distanza misurata. Vista e udito sono sensi del «lontano» non per la loro portata, ma perché l'Esserci, in quanto disallontanante, si mantiene prevalentemente in essi. Per chi ad esempio porta gli occhiali, i quali quanto alla distanza misurata gli sono così vicini che gli stanno «sul naso», questo mezzo d'uso è ambientalmente più lontano del quadro appeso alla parete di fronte. Questo mezzo è così poco vicino da non essere in un primo momento neppure percepito. Il mezzo per vedere o quello per udire (ad esempio, la cornetta telefonica) ha il carattere della non-sorpresa proprio di ciò che è innanzi tutto utilizzabile. Lo stesso dicasi per la strada, il mezzo per camminare. Nel camminare essa è calpestata a ogni passo, ed è apparentemente il più vicino e il più reale degli utilizzabili a nostra disposizione; per così dire essa scivola sotto una determinata parte del nostro corpo, sotto le suole delle scarpe. E tuttavia essa è di gran lunga più lontana del conoscente che ci viene incontro «per strada» alla «distanza» di venti passi. È il prendersi cura della visione ambientale che decide sulla lontananza e sulla vicinanza di ciò che è innanzi tutto utilizzabile. L'ente presso cui il prendersi cura si sofferma di preferenza è per ciò stesso il più vicino e regola come tale il disallontanamento.

Quando nel prendersi cura l'Esserci porta qualcosa vicino a sé, ciò non significa il trasferimento di questo qualcosa nei luogo dello spazio che ha la minor distanza possibile da un punto qualsiasi del suo corpo. Vicino a sé significa:

nell'ambito di ciò che è innanzi tutto utilizzabile in base alla visione ambientale preveggente. L'avvicinamento non si orienta su un io-cosa fornito di corpo, ma sull'essere-nel-mondo prendente cura ovvero su ciò che in esso di volta in volta incontra. La spazialità dell'Esserci non è quindi determinata mediante la indicazione del luogo in cui una cosa-corpo sarebbe semplicemente-presente. Certo, diciamo che anche l'Esserci occupa sempre un posto. Ma questo «occupare» è fondamentalmente diverso dall'esser utilizzabile in un posto all'interno di una prossimità. L'occupare un posto da parte dell'Esserci dev'essere inteso come disallontanamento dell'utilizzabile ambientale in una prossimità prescoperta dalla visione ambientale preveggente. L'Esserci comprende il suo «qui» a partire dal «là» del mondo ambiente. Il «qui» non significa il «dove» di una semplice-presenza, ma il «presso-che» di un dis-allontanante esser-presso… unitamente a questo dis-allontanamento stesso. In conformità con la sua spazialità, l'Esserci non è mai innanzi tutto «qui», bensì in quel «là» a partire dal quale esso ritorna al suo «qui», e ciò, di nuovo, soltanto in quanto esso interpreta il suo esser-prendente-cura di… a partire da ciò che «là» è utilizzabile. Tutto ciò si fa completamente chiaro se si considera una caratteristica fenomenica della struttura del dis-allontanamento proprio dell'in-essere.

L'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene essenzialmente in un dis-allontanamento. Questo dis-allontanamento, la lontananza dell'utilizzabile da se stesso, non può mai essere incrociato dall'Esserci stesso. Certamente l'essere lontano di un utilizzabile dall'Esserci può esser visto come distanza quando sia determinato in relazione a una cosa pensata come semplicemente-presente nel posto che l'Esserci occupava precedentemente. Questo

«fra» della distanza può essere successivamente percorso dall'Esserci, solo però alla condizione che la distanza stessa venga disallontanata. L'Esserci non ha però incrociato il suo dis-allontanamento, ma se l'è piuttosto portato e se lo porta costantemente seco, perché esso è per essenza dis-allontanamento, cioè è spaziale. L'Esserci non può spostarsi nel rispettivo ambito dei suoi dis-allontanamenti, può solo cambiarli. L'Esserci è spaziale nel modo dello scoprimento ambientale preveggente dello spazio, e ciò in quanto si rapporta costantemente all'ente che si incontra in questa spazialità disallontanandolo.

L'Esserci in quanto in-essere dis-allontanante ha al tempo stesso il carattere dell'orientamento-direttivo. Ogni avvicinamento ha già assunto preliminarmente una direzione nella prossimità, lungo la quale il dis-allontanato si avvicina e risulta così determinabile nel suo posto. Il prendersi cura ambientalmente preveggente è un dis-allontanare per orientamenti direttivi. In questo prendersi cura, cioè nell'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci, è implicito il bisogno di «segni». Questo mezzo assolve il compito di un'indicazione espressa e comoda delle direzioni. Esso mantiene esplicitamente aperte le prossimità utilizzate dalla visione ambientale preveggente: il rispettivo verso-dove del collocare, dell'andare, del portare, dell'andare a prendere. Dacché l'Esserci è, esso, in quanto disallontanante secondo orientamenti-direttivi, ha già sempre scoperto la sua prossimità. Tanto l'orientamento direttivo quanto il dis-allontanamento, essendo modi d'essere dell'essere-nel-mondo, sono guidati preliminarmente dalla visione ambientale preveggente propria del prendersi cura.

Dall'orientamento direttivo scaturiscono le direzioni fisse di destra e di sinistra. L'Esserci porta costantemente con sé queste direzioni al pari dei suoi dis-allontanamenti. È in

base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua «corporeità», spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare. Perciò un utilizzabile e utilizzato per il nostro corpo, ad esempio un paio di guanti, dovendo partecipare al movimento delle mani, deve essere orientato secondo le direzioni di destra e di sinistra. Un arnese, invece, che è tenuto in mano e maneggiato, non prende parte al movimento specificamente «manuale» della mano. Perciò i martelli, pur essendo maneggiati dalle mani, non sono costruiti per la destra o la sinistra.

Resta però da osservare che l'orientamento-direttivo, proprio del dis-allontanamento, si fonda mediante l'essere-nel-mondo. Sinistra e destra non sono qualcosa di «soggettivo», di fondato su un senso del soggetto, ma sono direzioni dell'orientamento-direttivo dentro un mondo già sempre in uso. «Mediante il semplice senso della differenza dei miei due lati»[51] non potrei mai orientarmi in un mondo. Un soggetto fornito del «semplice senso» di tale differenza è un ente del tutto artificiale che trascura la vera costituzione del soggetto e il fatto che l'Esserci, con questo «semplice senso», è già sempre e non può non esser sempre in un mondo per potervisi orientare. E ciò risulta proprio dall'esempio che Kant fa per tentare di chiarire il fenomeno dell'orientamento.

Supponiamo di entrare in una stanza nota ma oscura, e supponiamo che, durante la mia assenza, essa sia stata messa in subbuglio, in modo che tutto ciò che prima era a destra si trovi ora a sinistra. Per orientarmi non mi servirà a nulla il «semplice senso della differenza» dei miei due lati finché non avrò riconosciuto un determinato oggetto, del quale Kant dice, di passaggio, che «ne ho impresso il luogo nella

memoria». Ma tutto ciò significa che io non posso orientarmi se non per effetto e sul fondamento di un esser-presso un mondo che mi è «noto».[75n] La disposizione dell'insieme dei mezzi di un mondo deve essere preliminarmente data all'Esserci. Che io sia già sempre in un mondo, è costitutivo della possibilità dell'orientamento non meno del senso della destra e della sinistra. Il fatto che questa costituzione dell'essere dell'Esserci sia ovvia non ci autorizza a sopprimerne il ruolo ontologico costitutivo. Kant, certo, non lo sopprime, come del resto nessun'altra interpretazione dell'Esserci. Ma il ricorso costante a questa costituzione non esonera da una sua esplicazione ontologica adeguata, anzi la esige. L'interpretazione psicologica secondo cui l'io deve aver conservato qualcosa «nella memoria» si riferisce in fondo alla costituzione esistenziale dell'essere-nel-mondo. Poiché Kant non vede questa struttura, si lascia sfuggire anche l'insieme di un orientamento possibile. L'orientamento secondo la destra e la sinistra è fondato nell'orientamento-direttivo dell'Esserci in generale, che, a sua volta, è condeterminato dall'essere-nel-mondo. Kant non si propone tuttavia una interpretazione tematica dell'orientamento. Egli vuole semplicemente mostrare che ogni orientamento richiede un «principio soggettivo». «Soggettivo», qui, significa a priori. L'a priori dell'orientamento a destra e a sinistra si fonda in realtà sull'a priori «soggettivo» dell'essere-nel-mondo, il quale, però, non ha nulla a che fare con le determinazioni preventivamente limitate a un soggetto senza mondo.

Dis-allontanamento e orientamento-direttivo, in quanto caratteri costitutivi dell'in-essere, determinano la spazialità dell'Esserci che ha da essere nello spazio scoperto intramondano prendendo cura e preveggendo ambientalmente. Questa esplicazione della spazialità

dell'utilizzabile intramondano e della spazialità dell'essere-nel-mondo fornisce i presupposti per elaborare il fenomeno della spazialità del mondo e per porre il problema ontologico dello spazio.

§ 24 La spazialità dell'Esserci e lo spazio

L'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, ha già sempre scoperto un «mondo». Questa scoperta, fondata sulla mondità del mondo, fu caratterizzata come rilascio dell'ente a una totalità di appagatività. Il lasciar appagare che rilascia si compie nel modo dell'autorimando preveggente, che, a sua volta, si fonda nella comprensione preliminare della significatività. Si è ormai mostrato che l'essere-nel-mondo è spaziale. Soltanto perché l'Esserci è spaziale nel modo del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo, è possibile incontrare l'ente intramondano nella sua spazialità. Il rilascio di una totalità di appagatività è cooriginariamente un dis-allontanante ed orientante lasciar appagare presso una prossimità ambientale, cioè un rilascio dell'appartenenza spaziale dell'utilizzabile. Nella significatività, con cui l'Esserci è familiare in quanto in-essere prendente cura, è insita la con-apertura essenziale dello spazio.

Lo spazio così aperto con la mondità del mondo non ha nulla a che fare con la pura molteplicità delle tre dimensioni. In questa apertura immediata lo spazio resta ancora nascosto come puro «in cui» dell'ordinamento metrico dei luoghi e della determinazione delle posizioni. Ciò rispetto a cui lo spazio è scoperto fin dall'inizio nell'Esserci è già stato indicato con il fenomeno della prossimità. Noi la intendiamo come l'in-dove dell'appartenenza possibile di un

complesso di mezzi utilizzabili, che deve poter essere incontrato secondo l'orientamento e il disallontanamento, cioè in un posto. L'appartenenza si determina in base alla significatività costitutiva del mondo; essa articola, all'interno del possibile in-dove, il verso-qui e il verso-là. L'in-dove è delineato in generale attraverso una totalità di rimandi fissata nell'in-vista-di-cui proprio del prendersi cura, totalità di rimandi entro la quale si rinvia il lasciar appagare che rilascia. Con ciò che si incontra come utilizzabile ha sempre luogo un'appagatività in una prossimità. Della totalità di appagatività, che costituisce l'essere dell'utilizzabile intramondano, fa sempre parte l'appagatività spaziale inerente alla prossimità. Su questa base l'utilizzabile risulta scopribile e determinabile secondo forma e direzione. È a seconda della possibile trasparenza della visione ambientale preveggente e prendente cura che con l'essere effettivo dell'Esserci l'utilizzabile intramondano è disallontanato e orientato.

Il lasciar-venir-incontro (l'ente intramondano), costitutivo dell'essere-nel-mondo, è un «dare-spazio». Questo «dare-spazio», che chiamiamo anche concedere spazio, è il rilasciare l'utilizzabile alla sua spazialità. Questo concedere spazio, in quanto proposta scoprente di una totalità possibile di posti in base all'appagatività, rende possibili i singoli orientamenti effettivi. L'Esserci, in quanto prendersi cura del mondo sulla scorta della visione ambientale preveggente, può porre, riporre e «disporre nello spazio» solo perché fa parte del suo essere-nel-mondo il concedere spazio inteso come esistenziale. Ma né la prossimità preliminarmente scoperta, né in generale la rispettiva spazialità sono viste esplicitamente. La spazialità è in sé partecipe della non-sorpresa dell'utilizzabile, nel prendersi cura del quale sorge la visione ambientale preveggente a cui

la spazialità si rivela. Con l'essere-nel-mondo lo spazio è scoperto innanzi tutto in questa spazialità. Ed è sul terreno della spazialità così scoperta che lo spazio si rende accessibile anche al conoscere.

Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. È piuttosto lo spazio a essere «nel» mondo, perché l'essere-nel-mondo, costitutivo dell'Esserci, ha già sempre dischiuso lo spazio. Lo spazio non si trova nel soggetto, né il soggetto considera il mondo «come se» fosse in uno spazio, ma il «soggetto», autenticamente inteso nella sua ontologicità, l'Esserci, è spaziale. Ed è appunto perché l'Esserci è spaziale nel modo descritto che lo spazio si manifesta a priori. «A priori» non significa qui l'appartenenza preliminare dello spazio a un soggetto che, dapprima senza mondo, proietterebbe poi fuori di sé lo spazio. Qui apriorità significa: preliminarità dell'incontro dello spazio (come prossimità) nel rispettivo incontro intramondano dell'utilizzabile.

La spazialità di ciò che innanzi tutto si incontra nella visione ambientale preveggente può divenire tema della visione stessa e oggetto di calcoli e misurazioni, come avviene nell'edilizia e nell'agrimensura. In questa tematizzazione della spazialità ambientale, in cui la visione ambientale preveggente è ancora predominante, lo spazio, in certo modo, si fa vedere già da se stesso. Lo spazio che così si manifesta può essere colto dal puro guardare solo a prezzo dell'abbandono di quella che si è finora rivelata come l'unica via di accesso possibile allo spazio, e cioè il calcolo preveggente ambientale. L'«intuizione formale» dello spazio scopre le possibilità pure delle relazioni spaziali. La scoperta dello spazio omogeneo puro ha luogo per gradi, andando dalla morfologia pura delle forme spaziali alla analysis situs e alla scienza metrica pura dello spazio. Ma la

considerazione di questo insieme di problemi non rientra nella nostra ricerca.[52] Qui si doveva solo individuare ontologicamente il terreno fenomenico su cui hanno luogo la scoperta tematica e l'elaborazione concettuale dello spazio puro.

La scoperta dello spazio semplicemente teorica, svincolata dalla visione ambientale preveggente, neutralizza la prossimità in dimensioni pure. I posti e la totalità dei posti dei mezzi utilizzabili, stabiliti in base alla visione ambientale preveggente, si risolvono in una molteplicità di luoghi indifferentemente adatti a qualsiasi cosa. La spazialità dell'utilizzabile intramondano perde così il suo carattere di appagatività. Il mondo si spoglia della sua ambientalità specifica e il mondo-ambiente diviene mondo-naturale. Il «mondo», come totalità di mezzi utilizzabili, viene spazializzato in un insieme di cose ormai soltanto semplicemente-presenti ed estese. Lo spazio omogeneo naturale si manifesta solo per effetto di una maniera di scoprire l'ente che si incontra, la quale ha il carattere di una demondificazione specifica della conformità al mondo propria dell'utilizzabile.

Per l'Esserci, in conformità con il suo essere-nel-mondo, è già sempre preliminarmente disponibile uno spazio, sia pure in modo non tematico. Viceversa resta ancora nascosto in un primo momento lo spazio in se stesso per quanto concerne le possibilità in esso implicite della spazialità pura di qualcosa. Che lo spazio si manifesti essenzialmente in un mondo, non decide ancora nulla quanto al suo modo di essere. Ciò non richiede affatto che lo spazio abbia il modo di essere di un utilizzabile spaziale o della semplice-presenza. L'essere dello spazio non ha neppure il modo di essere dell'Esserci. Dal fatto che l'essere dello spazio non può essere concepito in base all'essere della res extensa, non

deriva né la necessità ontologica di determinarlo come «fenomeno» di questa res (da cui non sarebbe distinto nel suo essere), né la possibilità di equiparare l'essere dello spazio a quello della res cogitans, e quindi di pensarlo come semplicemente «soggettivo». E ciò a prescindere completamente dalla problematicità dell'essere di un soggetto di questo genere.

Le difficoltà in cui ancora oggi si dibatte l'interpretazione dell'essere dello spazio dipendono non tanto da un'insufficiente conoscenza del reale carattere dello spazio stesso bensì dalla mancanza di una visione chiara delle possibilità dell'essere in generale e di una loro interpretazione ontologico-concettuale. Decisivo per la comprensione del problema ontologico dello spazio è liberare il problema dell'essere dello spazio dalle strettoie che gli sono imposte dalle concezioni dell'essere casuali e per lo più rozze, e portare la problematica dell'essere dello spazio sul piano del fenomeno stesso, esaminando le diverse spazialità fenomeniche nel senso del chiarimento delle possibilità dell'essere in generale.

Il fenomeno dello spazio non costituisce né l'unica determinazione dell'essere dell'ente intramondano né la primaria, rispetto ad altre possibili. E tanto meno esso fa tutt'uno col fenomeno del mondo. Lo spazio può esser compreso solo in riferimento al mondo. Lo spazio non è raggiunto unicamente attraverso una demondificazione del mondo-ambiente, ma la spazialità è in generale scopribile soltanto sul fondamento del mondo, sicché lo spazio contribuisce a costituire il mondo, e ciò in corrispondenza con la spazialità essenziale dell'Esserci stesso relativamente alla sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo.

CAPITOLO QUARTO
L'ESSERE-NEL-MONDO COME CON-ESSERE ED ESSER-SE-STESSO IL «SI»

L'analisi della mondità del mondo tenne sempre d'occhio l'intero fenomeno dell'essere-nel-mondo, senza però che tutti i suoi momenti costitutivi fossero illuminati con la stessa intensità del fenomeno del mondo. L'interpretazione ontologica del mondo è stata condotta prima attraverso quella dell'utilizzabile intramondano, perché l'Esserci nella sua quotidianità (in relazione alla quale esso è un tema costante) non soltanto è in generale in un mondo, ma si rapporta al mondo in un modo di essere predominante. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci è assorbito dal suo mondo. Questo modo di essere immedesimandosi col mondo e l'in-essere su cui si fonda determinano l'essenza del fenomeno che prenderemo ora in esame domandando: «Chi è che nella quotidianità è l'Esserci?» Tutte le strutture dell'essere dell'Esserci, e quindi anche il fenomeno che risponde al problema del Chi, sono modi del suo essere. Il loro carattere ontologico è di natura esistenziale. Perciò occorre, prima di tutto, procedere a una giusta impostazione del problema e alla esatta determinazione della via per la quale deve essere scoperta questa ulteriore regione fenomenica della quotidianità dell'Esserci. L'esame del fenomeno mediante il quale è possibile rispondere al problema del Chi conduce a strutture dell'Esserci che sono cooriginarie all'essere-nel-mondo: il con-essere e il con-

Esserci. In esse si fonda il modo dell'essere-se-stesso quotidiano la cui esplicazione renderà visibile ciò che possiamo chiamare il «soggetto» della quotidianità, il Si. Il capitolo sul «Chi» dell'Esserci quotidiano ha perciò la seguente suddivisione: 1) Impostazione del problema esistenziale del Chi dell'Esserci (§ 25); 2) Il con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano (§ 26); 3) L'esser se-stesso quotidiano e il Si (§ 27).

§ 25 Impostazione del problema esistenziale del Chi dell'Esserci

La risposta alla domanda intorno al Chi sia questo ente (l'Esserci) fu già data apparentemente con l'indicazione formale delle determinazioni fondamentali dell'Esserci (§ 9). L'Esserci è l'ente che io stesso sempre sono, l'essere è sempre mio. Questa determinazione mostra una costituzione ontologica, ma nulla più. Essa contiene anche il riconoscimento ontico, ancora grezzo, che questo ente è sempre un io e non altri. Alla domanda intorno al Chi risponde sempre l'io stesso, il «soggetto», il «se-Stesso». Il Chi è ciò che si mantiene identico nel mutare dei comportamenti e delle esperienze vissute, e che si riferisce a questa molteplicità. Ontologicamente noi lo intendiamo come ciò che, in una regione chiusa e per essa, è già sempre e costantemente presente, come ciò che sta sotto in un senso preminente, come il subjectum. Tale subjectum, permanendo lo stesso nelle molteplici modificazioni, ha il carattere del se-Stesso. Anche quando si rifiuta la sostanza-anima, l'esser-cosa della coscienza e il carattere di oggetto della persona, si può tuttavia continuare a porre ontologicamente il soggetto come qualcosa il cui essere, lo si

dica o no, conserva il significato della semplice-presenza. La sostanzialità è il modello ontologico per la definizione dell'ente che risponde al problema del Chi. L'esserci è implicitamente concepito fin dall'inizio come qualcosa di semplicemente-presente. In ogni caso l'indeterminatezza del suo essere implica sempre questo senso-d'essere. Ma la semplice-presenza è il modo di essere dell'ente non-conforme all'Esserci.

L'evidenza ontica dell'affermazione che sono io che sono sempre l'Esserci non deve indurre erroneamente a ritenere che con ciò si sia già tracciata in modo inequivocabile la via per una interpretazione ontologica dell'ente così «dato». Rimane infatti problematico perfino il fatto se il contenuto ontico dell'affermazione in esame renda in maniera adeguata la realtà fenomenica dell'Esserci quotidiano. Potrebbe anche darsi che io stesso non sia sempre il Chi dell'Esserci quotidiano.

Se la chiarificazione fenomenica che muove dal modo di essere dell'ente stesso deve mantenere il primato nel ricavare le asserzioni ontico-ontologiche, e ciò anche di fronte a soluzioni ovvie e da tempo abituali e ai problemi che ne derivano, occorre che l'interpretazione fenomenologica dell'Esserci relativa alla questione che stiamo per porre sia assicurata contro ogni deviazione dalla problematica autentica.

Ma non si violano le regole di ogni sana metodologia quando l'impostazione di una problematica non si attiene ai dati evidenti del campo tematico? Che c'è di più indubitabile della datità dell'io? E questa datità non implica forse, in vista della sua elaborazione originaria, l'esclusione preliminare di qualsiasi «dato» d'altro genere: non solo della sussistenza del «mondo», ma anche dell'essere di altri «io»?

Può darsi che ciò che è dato in questo genere di «dare», cioè la percezione semplice, formale e riflessiva dell'io, sia evidente. Questa cognizione apre anche l'accesso a una problematica fenomenologica autonoma che trova il suo significato fondamentale e delimitante nella «fenomenologia formale della coscienza».

Nel presente quadro di un'analitica esistenziale dell'Esserci effettivo sorge il problema se il suddetto modo di darsi dell'io dischiuda l'Esserci nella sua quotidianità, ammesso che lo dischiuda. È davvero evidente a priori che l'accesso all'Esserci debba essere una riflessione puramente percettiva sull'io degli atti? E se questo modo di «darsi a se stesso» dell'Esserci fosse uno sviamento dell'analitica esistenziale radicato nello stesso essere dell'Esserci? Forse l'Esserci nel più immediato rivolgersi a se stesso si chiama sempre in questo modo: «Io sono questo», e con voce tanto più alta quanto più «non» è questo ente? E se la costituzione dell'Esserci, che è sempre mio, fosse il fondamento del fatto che l'Esserci innanzi tutto e per lo piùnon è se stesso? E se l'analitica esistenziale, fondandosi sulla detta datità dell'io, cadesse in certo modo in una trappola tesagli dall'Esserci e dalla sua autointerpretazione abituale? E se dovesse risultare che l'orizzonte ontologico della determinazione di ciò che è accessibile come dato semplice resta fondamentalmente indeterminato? Si ha un bel ripetere (con diritto, sul piano ontico) che questo ente sono «io». Ma se l'analitica ontologica vuol fare uso di affermazioni come questa, deve assumerle con riserve di fondo. L'«io» può esser compreso solo nel senso di una indicazioneformale non vincolante di qualcosa che, nel rispettivo contesto d'essere fenomenico, può rivelarsi come l'«opposto» di ciò che sembrava. Di conseguenza, «non io» non significa affatto qualcosa come un ente essenzialmente

privo della «egoità», ma indica invece un determinato modo di essere dell'«io» stesso, quale può essere la perdita di sé.[76n]

L'interpretazione positiva dell'Esserci finora data vieta di partire dalla datità formale dell'io, se si vuol giungere a una soluzione fenomenicamente adeguata del problema del Chi. L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non c'«è» né è mai dato innanzi tutto un soggetto senza mondo. Allo stesso modo, in fondo, non è mai dato innanzi tutto un io isolato, senza gli altri.[53] Ma la constatazione fenomenica che nell'essere-nel-mondo gli «altri» ci sono sempre qui con, non ci deve indurre erroneamente a ritenere ovvia la struttura ontologica di questo «dato» e a considerare la ricerca relativa come superflua. Il compito è invece proprio quello di rendere fenomenicamente visibile il modo di questo con-Esserci nella quotidianità immediata e di interpretarlo in modo ontologicamente adeguato.

Come l'ovvietà ontica dell'essere-in-sé dell'ente intramondano conduce all'ammissione erronea dell'ovvietà ontologica del senso di questo essere e fa dimenticare il fenomeno del mondo, così anche l'ovvietà ontica dell'esser-sempre-mio dell'Esserci comporta la possibilità del travisamento della problematica ontologica correlativa. Innanzi tutto il Chi dell'Esserci non solo è un problema sul piano ontologico, ma anche onticamente rimane qualcosa di nascosto.

Si dovrà allora concludere che la risposta analitico-esistenziale al problema del Chi è priva di filo conduttore? No certo. Tuttavia, tra le indicazioni formali finora date (§ 9 e § 12) sulla costituzione dell'essere dell'Esserci possono svolgere questa funzione non tanto quelle finora esaminate, quanto quelle in base alle quali l'«essenza» dell'Esserci si fonda nella sua esistenza. Se l'«io» è una determinazione

essenziale dell'Esserci, essa deve essere interpretata esistenzialmente. La domanda sul Chi deve trovare risposta nella esibizione fenomenica di un determinato modo di essere dell'Esserci. Se l'Esserci è se stesso soltanto esistendo, la stabilità e la possibile «instabilità» del se-stesso richiedono una posizione ontologico-esistenziale della domanda quale unica via d'accesso adeguata alla corrispondente problematica.

L'esigenza di concepire il se-Stesso «soltanto» come un modo di essere di questo ente può far credere che si perda così il «nocciolo» autentico dell'Esserci. Ma questi timori nascono dal pregiudizio sbagliato che l'ente in questione abbia in fondo il modo di essere di una semplice-presenza, anche quando ci si astiene dall'interpretare grossolanamente l'Esserci come cosa corporea sussistente. Sennonché, la «sostanza» dell'uomo non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma l'esistenza.

§ 26 Il con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano

La risposta al problema intorno al Chi dell'Esserci quotidiano deve risultare dall'analisi del modo di essere in cui l'Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più. La ricerca deve orientarsi sull'essere-nel-mondo, cioè su quella costituzione fondamentale dell'Esserci a cui si riconduce ogni suo modo di essere. Se fu detto a ragione che nel corso dell'esplicazione del mondo erano tenuti presenti anche i restanti momenti strutturali dell'essere-nel-mondo, la risposta al problema del Chi dev'essere stata in qualche modo già preparata.

La «descrizione» del mondo-ambiente immediato, ad

esempio del mondo dell'operare di un artigiano, ha mostrato che, unitamente ai mezzi impiegati nel lavoro, sono «con-incontrati» gli altri Esserci a cui l'«opera» è destinata. Nel modo di essere dell'opera come utilizzabile, cioè nella sua appagatività, è implicito un rimando essenziale a utilizzatori possibili, rispetto ai quali essa deve essere fatta «su misura». Anche nel materiale impiegato, il fabbricante o il «fornitore» si annunciano come gente che «serve» bene o male i propri clienti. Ad esempio, il campo su cui «là fuori» camminiamo appartiene a qualcuno e appare più o meno ben tenuto dal suo coltivatore; il libro che leggo è stato comprato presso… donato da… e così via. Il battello ancorato alla riva rimanda nel suo essere-in-sé a un conoscente che sta per fare una gita; ma anche come «battello sconosciuto» indica gli altri. Gli altri che si «incontrano» entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzi tutto semplicemente-presenti. Al contrario, queste «cose» si incontrano a partire da un mondo in cui sono utilizzabili per gli altri; mondo, questo, che è anche fin da principio il mio. La nostra analisi si è limitata finora a ciò che si incontra nel mondo come mezzo utilizzabile o quale natura semplicemente-presente, cioè all'ente con carattere difforme dall'Esserci. Questa limitazione era necessaria non solo al fine della semplicità espositiva, ma soprattutto perché il modo di essere dell'Esserci che si incontra nel mondo è diverso dall'utilizzabile e dalla semplice-presenza. Il mondo dell'Esserci rilascia dunque un ente che non solo è, in generale, diverso dai mezzi e dalle cose, ma che, conformemente al suo modo di essere (in quanto Esserci), è anch'esso «nel» mondo nel modo di essere dell'essere-nel-mondo e come tale è incontrato nel mondo. Questo ente non è né un utilizzabile né una semplice-presenza, ma è così

com'è l'Esserci stesso che lo rilascia: anch'esso ci è con. Se mai si volesse identificare il mondo in generale con l'ente intramondano, si dovrebbe dire che il «mondo» è anche Esserci.

La caratterizzazione dell'incontro con gli altri prende così di nuovo le mosse dall'Esserci sempre proprio. Ma, in tal caso, non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'«io», per cercare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri? Per ovviare a questo fraintendimento va tenuto presente il senso in cui qui si parla di «altri». «Gli altri», in questo caso, non significa coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esser-ci con essi non ha il carattere ontologico di un esser-semplicemente-presente-«con» dentro un mondo. Il «con» è un «con» conforme all'Esserci e l'«anche» esprime l'identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggente ambientalmente. «Con» e «anche» sono da intendersi esistenzialmente, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-mondo con il carattere di «con», il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è con-mondo. L'in-essere è un con-essere con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un con-Esserci.

Gli altri non si incontrano cogliendoli in base a una distinzione preliminare di sé, come soggetto innanzi tutto semplicemente-presente, dai restanti soggetti, essi pure semplicemente-presenti; non quindi guardando a se stesso quale fondamento della contrapposizione agli altri. Gli altri si incontrano a partire dal mondo in cui l'Esserci prendente cura e preveggente ambientalmente si mantiene essenzialmente. Contro le facili «spiegazioni» teoretiche della semplice-presenza degli altri, è necessario tener fermo

il dato fenomenico rilevato che l'incontro con gli altri ha luogo nell'ambientalità mondana. Questo modo primario ed elementare in cui si incontra l'Esserci nel mondo è così dominante che anche il proprio Esserci è innanzi tutto «scopribile» per l'Esserci solo se non tiene conto di, cioè non «vede» ancora, «esperienze vissute» o «centri di atti». L'Esserci trova «se stesso» innanzi tutto in ciò che sta facendo, in ciò di cui ha bisogno, in ciò che si aspetta, in ciò che evita, cioè nell'utilizzabile intramondano di cui innanzi tutto si prende cura.

E anche quando l'Esserci designa esplicitamente se stesso come io-qui, questa determinazione spaziale della persona dev'essere intesa in base alla spazialità esistenziale dell'Esserci. Durante l'interpretazione di questa spazialità (§ 23) abbiamo già osservato che l'«io-qui» non significa un punto speciale della cosa-io, ma l'autocomprensione dell'Esserci come in-essere a partire dal «là» del mondo utilizzabile in cui l'Esserci si mantiene in quanto prendersi cura.

W. von Humboldt[54] ha richiamato l'attenzione sulle lingue in cui l'«io» si esprime col «qui», il «tu» col «lì», l'«egli» col «là»; in cui, quindi, in linguaggio grammaticale, i pronomi personali sono resi con avverbi di luogo. È controverso se il significato originario delle locuzioni di luogo sia avverbiale o pronominale. La controversia cade nel nulla quando si osservi che gli avverbi di luogo si riferiscono all'io in quanto Esserci. Il «qui», il «là» e il «lì» non sono primariamente determinazioni spaziali di un ente intramondano semplicemente-presente in un luogo, ma caratteri della spazialità originaria dell'Esserci. I presunti avverbi di luogo sono determinazioni dell'Esserci, hanno quindi un significato originario esistenziale, non categoriale. Ma ciò non significa che siano pronomi; il loro significato è

infatti anteriore alla distinzione tra avverbi di luogo e pronomi personali; il significato autenticamente spazio-esistenziale di queste espressioni documenta come una retta interpretazione dell'Esserci veda immediatamente l'Esserci nella sua «spazialità», cioè nel suo disallontanante e orientante «esser presso» il mondo di cui ci si prende cura. Nel «qui», l'Esserci immedesimato col suo mondo non si volge verso se stesso, ma, prescindendo da sé, si rivolge al «là» di un utilizzabile ambientalmente considerato, e coglie quindi se stesso nella propria spazialità esistenziale.

Innanzi tutto e per lo più l'Esserci si comprende a partire dal suo mondo, e il con-Esserci degli altri è incontrato, in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano. Ma anche quando gli altri divengono per così dire tematici nel loro Esserci, non sono mai incontrati come persone-cosa semplicemente-presenti; noi li incontriamo «al lavoro», cioè, in primo luogo, nel loro essere-nel-mondo. Anche se ci limitiamo a guardare gli altri mentre «fanno niente», essi non ci appaiono mai come cose umane semplicemente-presenti, perché il «far niente» è un modo di essere esistenziale, consistente nel soffermarsi presso tutto e presso nulla, senza prenderne cura e senza previsione ambientale. L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo.

Ma l'espressione «Esserci» non indica forse chiaramente che questo ente è «innanzi tutto» nella non-relazione agli altri e che solo successivamente può anche essere «con» gli altri? Non bisogna tuttavia dimenticare che noi usiamo il termine con-Esserci per designare quell'essere rispetto a cui gli altri sono rilasciati nel mondo. Questo con-Esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente con-essere. L'enunciato fenomenologico che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha

un senso ontologico-esistenziale. Esso non intende stabilire onticamente che io, in linea di fatto, non sono solo nella mia semplice-presenza, ma che ci sono anche altri simili a me. Se l'affermazione che l'essere-nel-mondo dell'Esserci è costituito essenzialmente dal con-essere dovesse significare qualcosa di simile, il con-essere non sarebbe una determinazione esistenziale derivante all'Esserci dal suo modo di essere, ma una qualità accidentale derivante di volta in volta dalla presenza contingente di altri. Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né percepito. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può mancare soltanto in e per un con-essere. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo. D'altra parte, la solitudine effettiva non viene meno per l'«avvicinarsi» di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'Esserci può restare solo. Il con-essere e l'effettività dell'essere-assieme non si fondano quindi nella compresenza di molti «soggetti». L'esser-solo «fra» molti non significa, tuttavia, che l'essere dei molti si risolva nella semplice-presenza. Anche se mi limito ad essere «fra loro», essi ci sono-con. Il loro con-Esserci prende la forma dell'indifferenza e dell'estraneità. La mancanza e l'«esser via» sono modi del con-Esserci e sono possibili soltanto perché l'Esserci, in quanto con-essere, fa sì che l'Esserci degli altri sia incontrato nel suo mondo. Il con-essere è una determinazione dell'Esserci sempre-di-qualcuno. Il con-Esserci caratterizza l'Esserci dell'altro in quanto questo è offerto al con-essere attraverso il proprio mondo. L'Esserci proprio di ognuno è incontrato dagli altri come un con-Esserci, solo perché l'Esserci stesso ha la struttura esistenziale del con-essere.

Ma se il con-Esserci è esistenzialmente costitutivo dell'essere-nel-mondo, tanto esso quanto il commercio ambientale con l'utilizzabile intramondano, definito in precedenza come prendersi cura, devono essere interpretati a partire da quel fenomeno della cura che determina in linea generale l'essere dell'Esserci (cfr. il capitolo VI di questa sezione). Il carattere d'essere del prendersi cura non può però essere partecipato dal con-essere, anche se quest'ultimo è un essere-per l'ente che si incontra nel mondo né più né meno del prendersi cura. L'ente nei cui confronti l'Esserci si comporta come con-essere non ha però il modo di essere del mezzo utilizzabile, essendo esso stesso un Esserci. L'altro Esserci non è incontrato nel quadro del prendersi cura ma dell'aver cura.

Anche il «prendersi cura» del nutrimento e dell'abbigliamento nonché la cura del corpo ammalato sono forme dell'aver cura. Intendiamo questa espressione come termine per indicare un esistenziale allo stesso modo in cui impiegammo il termine prendersi cura. L'«aver cura», com'è ad esempio l'organizzazione sociale assistenziale, si fonda nella costituzione di essere dell'Esserci in quanto con-essere. La sua urgenza empirica è motivata dal fatto che l'Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più nei modi difettivi dell'aver cura. L'essere l'uno per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, il non importare all'uno dell'altro sono modi possibili dell'aver cura. Sono proprio i modi citati per ultimi, cioè quelli della deficienza e dell'indifferenza, che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano ancora una volta il carattere della non-sorpresa e della ovvietà proprio del con-Esserci quotidiano e intramondano così come dell'utilizzabilità del mezzo di cui ci si prende quotidianamente cura. Questi modi indifferenti dell'esser-

assieme sviano facilmente l'interpretazione ontologica, inducendola ad assumere l'essere-assieme come semplice-presenza di più soggetti. Può sembrare che si tratti di una differenza di poco conto all'interno di un medesimo modo di essere; in realtà c'è una diversità ontologica essenziale fra l'«indifferente» esser-presente-assieme di più cose qualsiasi e il non-importar-nulla-all'uno dell'altro proprio dell'Esserci-assieme.

Quanto ai modi positivi dell'aver cura ci sono due possibilità estreme. L'aver cura può in certo modo sollevare l'altro dalla «cura» sostituendosi a lui nel prendersi cura, intromettendosi al suo posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, ciò di cui ci si deve prendere cura. L'altro risulta allora espulso dal suo posto, retrocesso, per ricevere a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendeva cura, risultandone del tutto sgravato. In questa forma di aver cura l'altro può essere trasformato in dipendente e in dominato, anche se il predominio è tacito e dissimulato per chi lo subisce. Questo aver cura, che solleva l'altro dalla «cura», condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.

Opposta a questa è la possibilità di aver cura la quale, anziché intromettersi al posto degli altri, li presuppone nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la «cura», ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza dell'altro e non qualcosa di cui egli si prenda cura, aiuta l'altro a divenire trasparente nella propria cura e libero per essa.

L'aver cura si rivela così come una costituzione d'essere dell'Esserci che, nelle sue diverse possibilità, è intrecciata da un lato con l'essere-per il mondo di cui l'Esserci si prende

cura e, dall'altro, col suo autentico essere-per il proprio essere. L'essere-assieme si fonda, innanzi tutto e spesso esclusivamente, in ciò di cui in tale essere ci si prende cura assieme. Un essere-assieme che trae origine dal fare le stesse cose resta per lo più non solo limitato a rapporti esterni, ma dominato dal distacco e dalla riserva. L'essere-assieme di coloro che sono impiegati nello stesso affare non si nutre sovente che di diffidenza. Al contrario, l'impegnarsi in comune per la medesima causa è determinato dall'Esserci che è toccato rispettivamente nel proprio. Solo questo legame autentico rende possibile la determinazione giusta della cosa in questione e rimette l'altro alla propria libertà.

L'essere-assieme quotidiano si mantiene tra le due forme estreme dell'aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando e dall'anticipare liberando; dà così luogo a varie forme miste, la cui descrizione e classificazione esula dai compiti della presente indagine.

Allo stesso modo in cui al prendersi cura, in quanto scoperta dell'utilizzabile, appartiene la visione ambientale preveggente, così l'aver cura è guidato dal riguardo e dall'indulgenza. Nell'aver cura questi due modi possono subire modificazioni difettive e di indifferenza, fino alla mancanza di riguardo e alla negligenza che guida l'indifferenza.

Il mondo non rilascia soltanto l'utilizzabile quale ente che si incontra nel mondo, ma anche l'Esserci, gli altri nel loro con-Esserci. L'Esserci rilasciato nell'ambientalità mondana è però, conformemente al senso più proprio del suo essere, un in-essere in quel medesimo mondo nel quale ci è con… gli altri che incontra. La mondità fu interpretata (§ 18) come l'insieme di rimandi della significatività. Nella familiarità precomprendente con la significatività, l'Esserci fa sì che

l’utilizzabile sia incontrato e scoperto nella sua appagatività. La totalità articolata dei rimandi della significatività è radicata nell’essere dell’Esserci per il suo essere più proprio. Di conseguenza, per essenza l’Esserci non può avere alcun rapporto di appagatività col proprio essere, poiché si tratta di un essere in-vista-di-cui l’Esserci stesso è così com’è.

Ma dall’analisi ora condotta risulta che dell’essere dell’Esserci, essere in cui per l’Esserci ne va del suo essere stesso, fa parte il con-essere con gli altri. In quanto con-essere, l’Esserci «è» quindi essenzialmente in-vista degli altri. Questa affermazione dev’essere intesa nel suo essenziale significato esistenziale. Anche quando il rispettivo Esserci non si cura, di fatto, degli altri, crede di poter fare a meno di loro o ne è privo, è sempre nel modo del con-essere. Nel con-essere, in quanto in-vista degli altri esistenziale, gli altri sono già aperti nel loro Esserci. Questa apertura degli altri, già preliminarmente costituita nel con-essere, contribuisce a formare la significatività, cioè la mondità, in quanto fondata nell’«in-vista-di-cui» esistenziale. La mondità del mondo così costituita, in cui l’Esserci si trova già sempre per essenza, fa sì che l’utilizzabile ambientale sia incontrato in modo tale che, unitamente a esso, come ciò di cui ci si prende cura, sia ambientalmente incontrato anche il con-Esserci degli altri. La struttura della mondità del mondo è tale che gli altri non sono, innanzi tutto, semplicemente-presenti nel mondo come soggetti sciolti, giustapposti ad altre cose: essi si manifestano nella loro particolare maniera di essere nel mondo a partire da ciò che è utilizzabile in esso.

L’apertura del con-Esserci degli altri, propria del con-essere, significa: la comprensione dell’essere dell’Esserci include la comprensione degli altri, e ciò perché l’essere dell’Esserci è con-essere. Questa comprensione, come del

resto ogni comprensione in generale, non è una semplice nozione conoscitiva, ma un modo d'essere originariamente esistenziale che rende possibile qualcosa come la conoscenza e le nozioni. La conoscenza reciproca si fonda nel con-essere e nella sua comprensione originaria. Conformemente al modo più immediato di essere dell'essere-nel-mondo con gli altri, essa si muove innanzi tutto nella conoscenza di ciò che l'Esserci, assieme agli altri, trova e si procura nel prendersi cura guidato dalla visione ambientale preveggente. L'aver cura prendendosi cura è compreso a partire da ciò di cui ci si prende cura e in virtù della relativa comprensione. L'altro è quindi aperto innanzi tutto nell'aver cura che prende cura.

Ma poiché, innanzi tutto e per lo più, l'aver cura si mantiene nei modi difettivi, o almeno indifferenti, cioè nell'estraneità del trascurarsi reciproco, la conoscenza più elementare e più prossima degli altri richiede che si «faccia conoscenza» l'uno dell'altro. E quando poi la conoscenza reciproca si perde nelle modalità della dissimulazione, della reticenza e della simulazione, l'essere-assieme richiede particolari procedimenti per avvicinarsi agli altri e «penetrare» in essi.

Così come il rivelarsi o il chiudersi si fondano nel rispettivo modo di essere dell'essere-assieme e sono nient'altro che questo, anche l'esplicita apertura dell'altro nell'aver cura scaturisce sempre dall'originario con-essere con esso. Questa apertura dell'altro, tematica ma non teoretico-psicologica, è facilmente assunta dalla problematica teoretica della comprensione «della vita psichica degli altri» quale fenomeno originario. In tal modo ciò che «innanzi tutto» rappresenta fenomenicamente una forma dell'essere-assieme comprendente, è senz'altro assunto come ciò che «sin dal principio» e originariamente rende possibile e costituisce in generale la relazione con gli

altri. Questo fenomeno definito non certo felicemente come «empatia» deve, per così dire, gettare un ponte ontologico tra il proprio soggetto, dato innanzi tutto da solo, e l'altro soggetto, a sua volta innanzi tutto completamente chiuso.

L'essere per gli altri è ontologicamente ben diverso dall'essere per le cose semplicemente-presenti; l'«altro» ha infatti anch'esso il modo di essere dell'Esserci. Nell'essere con gli altri e per gli altri si costituisce un rapporto d'essere fra Esserci ed Esserci. Ma, si potrebbe dire, questo rapporto è già costitutivo di ciascun Esserci per il fatto che ogni Esserci ha una comprensione del proprio essere e quindi si rapporta all'Esserci. Il rapportarsi all'essere degli altri sarebbe nient'altro che la proiezione «in un altro» del proprio rapportarsi a se stesso. L'altro sarebbe un doppione del se-Stesso.

È però facile vedere che questa osservazione, apparentemente fondata, è priva di consistenza. Il presupposto su cui riposa l'argomentazione secondo cui l'essere in rapporto con se stesso da parte dell'Esserci sia lo stesso che l'essere in rapporto con l'altro, non regge. Fin che la validità di questo presupposto non sia stata provata, resterà sempre enigmatico in qual modo il rapporto dell'Esserci a se stesso possa aprire quello all'altro in quanto altro.

L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci. Non si vuole certo negare che la conoscenza reciproca, basata sul con-essere, dipende sovente dalla misura in cui ognuno ha compreso rispettivamente il proprio Esserci; ma ciò significa soltanto in quale misura l'essere con gli altri ha reso se stesso trasparente e libero da ogni mistificazione; il che è possibile

solo se l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è già con gli altri. L'«empatia» non genera originariamente il con-essere; essa è resa possibile da quest'ultimo ed è motivata dai modi difettivi del con-essere che generalmente predominano.

Che l'«empatia» non sia affatto un fenomeno originariamente esistenziale, come non lo è il conoscere, non significa che essa non susciti come tale dei problemi. La sua ermeneutica particolare varrà a mostrare che le diverse possibilità di essere dell'Esserci stesso disconoscono e deformano a tal punto l'essere-assieme e la conoscenza reciproca che è propria di esso, da impedire la «comprensione» genuina e da spingere l'Esserci a far ricorso a surrogati; il che presuppone, però, quanto alla sua stessa possibilità e come condizione positiva esistenziale, la comprensione autentica degli altri. L'analisi ha mostrato che il con-essere è un costitutivo esistenziale dell'essere-nel-mondo. Il con-Esserci si è rivelato come un modo di essere proprio di un ente che si incontra nel mondo. L'Esserci, in quanto è, ha il modo di essere dell'essere-assieme. Questo non può essere inteso come il risultato della somma di più «soggetti». L'esperienza di una molteplicità sommabile di «soggetti» è possibile solo in quanto gli altri, che innanzi tutto si incontrano nel loro con-Esserci, sono successivamente trattati solo come «numeri». Questa numerabilità è scopribile solo in base a una reciprocità e un essere-assieme particolare. Questo con-essere «irriguardoso», «conta» gli altri senza «contare su di loro» seriamente e senza voler «avere a che fare» con loro.

Tanto l'Esserci quanto il con-Esserci sono incontrati, innanzi tutto e per lo più, a partire dal mondo-comune di cui ci si prende cura ambientalmente. L'Esserci, immedesimato col mondo di cui si prende cura e rapportantesi agli altri su questa base, non è se stesso. Chi è

allora colui che ha assunto l'essere come essere-assieme quotidiano?

§ 27 L'esser se-Stesso quotidiano e il Si

Il risultato ontologicamente rilevante della precedente analisi del con-essere consiste nell'avere stabilito che il «carattere di soggetto» del proprio e dell'altrui Esserci è da determinarsi esistenzialmente, ossia a partire da certe maniere di essere. In ciò di cui ci prendiamo cura nel mondo-ambiente incontriamo gli altri così come essi sono, ed essi sono ciò che vanno facendo.

Il prendersi cura di ciò che si è raggiunto con, per o contro gli altri è costantemente dominato dalla preoccupazione di distinguersi dagli altri; essa può assumere perfino la forma della negazione di ogni differenza o quella di uno sforzo di riportare il proprio Esserci, rimasto inferiore, al livello degli altri o, infine, postisi al di sopra degli altri, di mantenerli in uno stato di sottomissione. L'essere-assieme, anche se nascostamente, è preoccupato di questa commisurazione agli altri. In termini esistenziali, esso ha il carattere della contrapposizione commisurante. Quanto più questo modo di essere passa inosservato all'Esserci quotidiano stesso, tanto più tenacemente e originariamente opera in esso.

Questa contrapposizione commisurante, che appartiene al con-essere, implica che l'Esserci, in quanto Esserci-assieme quotidiano, stia nella soggezione agli altri. Non è se stesso, gli altri lo hanno sgravato del suo essere. L'arbitrio degli altri dispone delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Gli altri non sono però determinati altri. Al contrario, essi sono interscambiabili. Decisivo è solo il dominio inavvertito degli

altri che l'Esserci, in quanto con-essere, assume sin dall'inizio. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo «gli altri», quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'essere-assieme quotidiano, ci sono qui innanzi tutto e per lo più. Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il «Chi» è il neutro, il Si.

Abbiamo mostrato in precedenza come nel mondo-ambiente immediato sia già sempre disponibile e procurato un «mondo-ambiente» pubblico. Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere «degli altri», sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso» ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità.

Il Si ha le sue particolari maniere di essere. Quella tendenza del con-essere a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante si fonda nel fatto che l'essere-assieme come tale procura la medietà. La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è

possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione che si fa innanzi. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere.

Contrapposizione commisurante, medietà, livellamento, in quanto modi di essere del Si, costituiscono ciò che conosciamo come «pubblicità». Essa regola innanzi tutto ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci, e ha sempre ragione. E ciò, non sul fondamento di un rapporto eminente e primario all'essere delle «cose», non perché essa disponga di un'esplicita e appropriata trasparenza dell'Esserci, ma per effetto del non approfondimento «delle cose» e dell'insensibilità a ogni discriminazione di livello e di purezza. La pubblicità oscura tutto e spaccia ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti.

Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata quando per l'Esserci viene il momento della decisione. Tuttavia, poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità. Il Si può per così dire permettersi che «si» faccia sempre appello a esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è «qualcuno» che possa esser chiamato a rispondere. Il Si «c'era» sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato «nessuno». Nella quotidianità dell'Esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno.

Il Si sgrava quindi ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza

a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché il Si, mediante lo sgravamento, si rende sempre accetto a ogni singolo Esserci, mantiene e approfondisce il suo ostinato dominio.

Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del Chi dell'Esserci quotidiano, è il nessuno a cui ogni Esserci si è già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'essere-assieme.

La «stabilità» più prossima dell'Esserci ha quindi i caratteri ontologici suddetti, cioè l'essere-assieme quotidiano e indifferente, la contrapposizione commisurante, la medietà, il livellamento, la pubblicità, lo sgravamento di essere e il rendersi accetto. Questa stabilità non significa però l'esser-presente permanente di qualcosa, ma il modo di essere dell'Esserci in quanto con-essere. Essendo in questi modi di essere, l'Esserci non ha ancora trovato, o ha perduto, il se-Stesso del proprio Esserci e quello degli altri. Il Si è nel modo della instabilità e della inautenticità. Questi modi di essere non importano però una diminuzione dell'effettività dell'Esserci, allo stesso modo che il Si, in quanto nessuno, non è un nulla. Al contrario, in questo modo di essere, l'Esserci è un ens realissimum, se la «realtà» può essere assunta come qualifica ontologica dell'Esserci.

Certo è che il Si non è affatto una semplice-presenza, proprio come non lo è l'Esserci stesso. Quanto più il Si si atteggia in modo appariscente, tanto più si fa inafferrabile e dissimulato, ma tanto meno diviene un nulla. A una «visione» ontico-ontologica scevra di prevenzioni esso si rivela come il «soggetto realissimo» della quotidianità. Il fatto che non risulti accessibile allo stesso modo di una pietra semplicemente-presente, non decide nulla quanto al

suo modo di essere. Bisogna guardarsi tanto dal decretare avventatamente che il Si è «propriamente» nulla, quanto dal credere che il fenomeno sia stato interpretato ontologicamente nel caso che sia «spiegato» come la conseguen-za della semplice-presenza di una molteplicità di soggetti riuniti insieme. È necessario invece che l'elaborazione dei concetti ontologici prenda le mosse da questi fenomeni irriducibili.

Il Si non è neppure una specie di «soggetto universale», sospeso al di sopra dei singoli. Una concezione del genere è possibile solo se l'essere del «soggetto» è inteso in modo difforme dall'Esserci e il «soggetto» è ridotto a esemplare semplicemente-presente di fatto di un genere astratto. Da questo punto di vista, non sussiste altra possibilità di comprensione ontologica che quella di interpretare in termini di specie e di genere tutto ciò che non è semplice individuo. Ma il Si non è il genere del singolo Esserci e neppure costituisce una sorta di sua qualità permanente. Il fatto che la logica tradizionale fallisca di fronte a questo fenomeno non può stupire, se si tiene presente che essa ha il suo fondamento in una ontologia del semplicemente-presente, per di più ancora grezza. Nonostante tutti i miglioramenti e gli ampliamenti, essa resta sempre ciò che è. E le riforme della logica nel senso «delle scienze dello spirito» non fanno che accrescere la confusione ontologica.

Il Si è un esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'Esserci. Nella sua concretezza esistenziale esso presenta diverse possibilità. La forza e l'esplicitezza del suo dominio possono mutare col mutare della situazione storica.

Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il Si-stesso, che noi distinguiamo dal se-Stesso autentico, cioè posseduto in

modo proprio. In quanto Si-stesso, il singolo Esserci è disperso nel Si e deve, prima di tutto, trovare se stesso. Questa dispersione caratterizza il «soggetto» di quel modo di essere che noi chiamammo il prendersi cura immedesimato col mondo che si incontra immediatamente. Che l'Esserci sia familiare a se stesso come Si-stesso, significa al tempo stesso che il Si prescrive anche l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere-nel-mondo. Il Si-stesso, in-vista-di-cui l'Esserci esiste quotidianamente, articola il complesso dei rimandi della significatività. Il mondo dell'Esserci rilascia l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è familiare al Si, e dentro i confini imposti dalla medietà del Si. L'Esserci effettivo, innanzi tutto, è nel-mondo-comune scoperto al livello della medietà. Innanzi tutto «io» non «sono» io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si. È a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono «dato» a me «stesso». Innanzi tutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale. Se l'Esserci scopre autenticamente il mondo e vi si inserisce, se apre a se stesso il suo essere autentico, questa scoperta del «mondo» e questa apertura dell'Esserci si realizzano sempre sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si occlude contro se stesso.

Con l'interpretazione del con-essere e dell'esser se-Stesso nella forma del Si, si è data risposta al problema del Chi della quotidianità dell'essere-assieme. Queste analisi hanno inoltre portato a una comprensione concreta della costituzione fondamentale dell'Esserci. L'essere-nel-mondo è stato reso visibile nella sua quotidianità e nella sua medietà.

L'Esserci quotidiano trae l'interpretazione preontologica

del suo essere dal modo di essere immediato del Si. Innanzi tutto l'interpretazione ontologica soggiace a questa tendenza interpretativa e comprende l'Esserci a partire dal mondo interpretandolo come un ente intramondano. Non solo; l'ontologia «immediata» dell'Esserci desume dal «mondo» anche il senso dell'essere in virtù del quale concepisce questo ente come un «soggetto». Ma poiché in questa immedesimazione col mondo è saltato di pari passo il fenomeno stesso del mondo, il posto del mondo è preso da ciò che è semplicemente-presente nel mondo, dalle cose. L'essere dell'ente che è-qui-con è inteso come semplice-presenza. Pertanto il chiarimento del fenomeno positivo dell'essere-nel-mondo quotidiano più vicino ci permette di scoprire le radici dell'interpretazione ontologica erronea di questa costituzione d'essere dell'Esserci. È tale costituzione stessa che, nel modo di essere della quotidianità, fallisce e nasconde se stessa.

Se già l'essere dell'essere-assieme quotidiano, che in apparenza assomiglia ontologicamente alla semplice-presenza, è invece fondamentalmente diverso da essa, a maggior ragione non si potrà intendere come semplice-presenza l'essere del se-Stesso autentico. L'autentico essere se-Stesso non consiste in uno stato eccezionale del soggetto separato dal Si, ma è una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale.

Tuttavia la medesimezza del se-Stesso che esiste autenticamente è separata da un abisso ontologico dall'identità dell'io che permane nel variare delle sue esperienze vissute.

§ 28 Il compito di un'analisi tematica dell'in-essere

Nel suo stadio preparatorio, l'analitica esistenziale dell'Esserci ha come suo tema conduttore la costituzione fondamentale di questo ente, l'essere-nel-mondo. Il suo obiettivo immediato è la scoperta fenomenica della struttura unitaria e originaria dell'essere dell'Esserci, in base alla quale si determinano ontologicamente le sue possibilità e le sue maniere «di essere». Finora la caratterizzazione fenomenica dell'essere-nel-mondo ha preso in esame il momento strutturale del mondo e il problema del Chi di questo ente nella sua quotidianità. Ma già nel primo schizzo dei compiti dell'analisi fondamentale preparatoria dell'Esserci fu anticipato qualche cenno orientativo sull'in-essere come tale,[55] esemplificato concretamente da quel suo modo che è la conoscenza del mondo.[56]

L'anticipazione di questo importante momento strutturale aveva il preciso intento di impostare sin dall'inizio l'analisi dei singoli momenti mirando costantemente alla totalità della struttura e di evitare ogni rottura e ogni disarticolazione del fenomeno unitario. Si tratta ora di riprendere l'interpretazione del fenomeno dell'in-essere tenendo presenti i risultati delle analisi particolareggiate intorno al mondo e al Chi. Questo esame più approfondito dell'in-essere non ha solo lo scopo di una

rinnovata e più sicura ispezione fenomenologica della totalità delle strutture dell'essere-nel-mondo, ma anche quello di aprire la via per cogliere l'essere originario dell'Esserci stesso, la Cura.

Ma l'analisi dell'essere-nel-mondo che cosa mai può aggiungere a quanto fu già detto a proposito dei rapporti essenziali dell'esser-presso il mondo (prendersi cura), del con-essere (aver cura) e dell'esser se-Stesso (Chi)? Resta semmai la possibilità di perfezionare e allargare l'analisi mediante la caratterizzazione comparativa delle modificazioni del prendersi cura e della sua visione ambientale preveggente, dell'aver cura e del rispettivo «riguardo»; resta inoltre la possibilità di porre in maggior risalto la diversità fra l'Esserci e l'ente non conforme all'Esserci mediante una esplicazione più precisa dell'essere di ogni ente intramondano possibile. In questa direzione restano indubbiamente ancora molte cose da fare. Per vari aspetti ciò che è stato detto finora è certamente ancor bisognoso di integrazione in vista di una trattazione esauriente dell'a priori esistenziale di un'antropologia filosofica. Ma la presente indagine non si propone questi compiti. Il suo intento è ontologico-fondamentale. Se a tal fine sottoponiamo a una ricerca tematica l'in-essere, non miriamo affatto ad annullare l'originarietà del fenomeno facendolo derivare da altri, cioè dissolvendolo in un'analisi inadeguata di tipo scompositivo. Tuttavia l'indeducibilità di un fenomeno originario non esclude una molteplicità di caratteri costitutivi del suo essere. Se questi caratteri sussistono, saranno esistenzialmente cooriginarii. Il fenomeno della cooriginarietà dei momenti costitutivi è stato sovente disconosciuto dall'ontologia in seguito a una tendenza metodologicamente incontrollata alla deduzione di ogni molteplice dalla semplicità di una «causa prima».

In quale direzione deve mirare la caratterizzazione fenomenica dell'in-essere come tale? La risposta potrà esser trovata solo ricordando ciò che nell'indicazione del fenomeno fu affidato allo sguardo fenomenologico: l'in-essere è diverso dall'esser-semplicemente-dentro di una semplice presenza «in» un'altra; l'in-essere non è una qualità di un soggetto semplicemente-presente, prodotta o soltanto provocata in esso dalla semplice-presenza del «mondo»; l'in-essere è piuttosto un modo di essere essenziale di questo ente stesso. Che sarà allora questo fenomeno se non l'incontro fra un soggetto e un oggetto semplicemente-presenti? Questa interpretazione si avvicinerebbe già di più al fenomeno se intendesse l'Esserci come l'essere di questo «fra». Tuttavia un'impostazione imperniata sul «fra» condurrebbe ugualmente fuori strada. Essa infatti inavvertitamente mantiene l'indeterminatezza ontologica degli enti tra i quali c'«è» questo rapporto di «fra». Il «fra» è già concepito come risultato della convenientia fra due semplici-presenze. Questa impostazione sbriciola fin da principio il fenomeno e poi tenta di ricostruirne l'unità senza successo. E ciò perché, non solo manca il «cemento», ma è stato infranto, anzi mai scoperto, il «modello» in base al quale la ricostruzione dovrebbe aver luogo. Decisivo per l'ontologia è il proposito di non infrangere il fenomeno e di conservarne integro il contenuto fenomenico. La necessità di tante e tanto minuziose precisazioni dipende dal fatto che un dato ontico evidente è stato ontologicamente contraffatto fino a renderlo irriconoscibile a opera dell'impostazione tradizionale del «problema della conoscenza».

L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo «Ci». Nel suo significato più familiare, il «Ci» indica un «qui» o un «là». Il «qui» di un «io qui» è sempre compreso a partire da un «là» utilizzabile,

nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il «posto», si fonda anch'essa nell'essere-nel-mondo. Il «là» è la determinazione di un ente che è incontrato come intra mondano. «Qui» e «là» sono possibili solo in un «Ci», cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del «Ci», ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione «Ci» significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) «Ci» è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo.

La metafora ontica di un lumen naturale nell'uomo indica null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, ossia che esso è in modo da essere il proprio Ci. Che esso sia «illuminato» significa che è in se stesso aperto nella radura[77n] in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è[78n] la radura. Solo per un ente aperto esistenzialmente in questo modo come radura ciò che è semplicemente-presente può venire in luce o restare nell'ombra. L'Esserci comporta il suo Ci in modo originario; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente di questa essenza. L'Esserci è[79n] la sua apertura.

Ci proponiamo ora di chiarire la costituzione di questo essere. Poiché l'essenza di questo ente è l'esistenza, la tesi esistenziale: «l'Esserci è la sua apertura», significa anche: l'essere in virtù del quale per questo ente ne va del suo essere è l'aver-da-essere il suo «Ci». Oltre alla caratterizzazione della costituzione primaria dell'essere dell'apertura, alla nostra indagine è richiesto anche di fornire un'interpretazione del modo di essere in cui questo ente è quotidianamente il suo Ci.

Il capitolo che tratta l'esplicazione dell'in-essere come tale, e cioè dell'essere del Ci, si divide in due parti: A) La costituzione esistenziale del Ci. B) L'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci.

I due modi cooriginariamente costitutivi in cui l'Esserci ha da essere il suo Ci sono la situazione emotiva e la comprensione. Situazione emotiva e comprensione sono cooriginariamente determinate dal discorso.

La parte A (la costituzione esistenziale del Ci) è quindi suddivisa in: l'Esser-ci come situazione emotiva (§ 29); la paura come modo della situazione emotiva (§ 30); l'Esser-ci come comprensione (§ 31); comprensione e interpretazione (§ 32); l'asserzione come modo derivato dell'interpretazione (§ 33); Esser-ci, discorso e linguaggio (§ 34).

L'analisi dei caratteri dell'essere dell'Esser-ci è esistenziale. Ciò significa che questi caratteri non sono proprietà di una semplice-presenza, ma modi essenzialmente esistenziali di essere. La loro modalità d'essere quotidiana richiede quindi di essere chiarita.

La parte B (l'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci) prende in esame la chiacchiera (§ 35), la curiosità (§ 36) e l'equivoco (§ 37), quali modalità esistenziali dell'essere quotidiano del Ci, considerandoli in corrispondenza ai fenomeni costitutivi del discorso e della visione che ha luogo nella comprensione, e in conformità all'interpretazione (spiegazione) che le è propria. In questi fenomeni si fa chiaro un modo fondamentale dell'essere del Ci che interpretiamo come deiezione; questa forma di «caduta» rivela un «movimento» che è esistenzialmente proprio dell'Esserci (§ 38).

A - La costituzione esistenziale del Ci

§ 29 L’Esser-ci come situazione emotiva

Ciò che in sede ontologica indichiamo con l’espressione «situazione emotiva» è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva, l’umore. Ci proponiamo ora di esaminare questo fenomeno come esistenziale fondamentale e di fissarlo nella sua struttura al di fuori di ogni elaborazione psicologica, che del resto manca del tutto.

L’equanimità serena e il malumore inibente del prendersi cura quotidiano, il loro alternarsi, il cedimento a indisposizioni non sono ontologicamente insignificanti, anche se questi fenomeni passano inosservati perché ritenuti qualcosa di estremamente indifferente e labile nell’Esserci. Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi significa solo che l’Esserci è sempre in uno stato emotivo. L’indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l’indisposizione, è così poco un niente che proprio in essa l’Esserci è di tedio a se stesso. L’essere del Ci si è rivelato in tale indisposizione come un peso.[80n] Perché? Non si sa. E l’Esserci non può sapere queste cose perché le possibilità rivelatrici del conoscere sono di gran lunga inadeguate rispetto all’apertura originaria delle tonalità emotive in cui l’Esserci è posto innanzi al suo essere in quanto Ci. Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell’essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela, sia pure liberandocene, il carattere di peso dell’Esserci. La tonalità emotiva rivela «come va e come andrà»; mediante questo «come va» lo stato emotivo insedia l’essere nel suo «Ci».

Nello stato emotivo l’Esserci è già sempre emotivamente

aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere. «Aperto» non significa però riconosciuto come tale. È proprio nella quotidianità più indifferente e anodina che l'essere dell'Esserci può rivelarsi improvvisamente come un nudo «che c'è e ha da essere». Il puro «che c'è» si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti. Che l'Esserci non «si ceda» quotidianamente a queste tonalità emotive, cioè non le segua in ciò che esse aprono e non si lasci condurre in cospetto di ciò che è in tal modo aperto, non costituisce una prova contro il dato fenomenico dell'apertura emotiva dell'essere del Ci nel suo «che» (c'è), ma ne è piuttosto una conferma. Per lo più l'Esserci ontico-esistentivo evita l'essere aperto nella tonalità emotiva. Sul piano ontologico-esistenziale ciò significa che quello che in siffatta tonalità emotiva si cerca di evitare rivela l'Esserci nel suo esser rimesso al Ci. Il Ci è aperto anche nell'evasione.

Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in se stesso, questo «che c'è» noi lo chiamiamo l'esser-gettato di questo ente nel suo Ci: così l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo Ci. L'espressione esser-gettato sta a significare l'effettività dell'esser-rimesso. Il «che c'è e ha da essere», aperto dalla situazione emotiva dell'Esserci, non è quel «che» il quale, sul piano ontologico-categoriale, esprime la fattualità propria della semplice-presenza. Tale fattualità è accessibile solo alla constatazione osservativa. Al contrario, il «che» aperto nello stato emotivo dev'essere inteso come determinazione esistenziale dell'ente esistente nel modo dell'essere-nel-mondo. L'effettività non è la fattualità, il factum brutum della semplice-presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza, anche se,

innanzi tutto, rimosso. Il «che» dell'effettività non è mai riscontrabile in un semplice osservare.

L'ente che ha il carattere dell'Esserci è il suo Ci nel modo in cui, esplicitamente o meno, si sente emotivamente situato nel suo esser-gettato. Nella situazione emotiva l'Esserci è già sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre «trovato», non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale. In quanto ente rimesso al suo essere, l'Esserci è sempre rimesso anche al fatto che deve essersi già sempre trovato, e precisamente in un trovare che scaturisce più da una fuga che da una ricerca diretta. La tonalità emotiva non apre l'esser-gettato limitandosi a esibirlo, ma rivolgendovisi e distogliendosene. Per lo più la tonalità emotiva non si rivolge al peso dell'Esserci che in essa si manifesta, tanto meno quando prende la forma di liberazione dal peso dell'esistenza nella tonalità emotiva di sollievo. Questo distoglimento è ciò che è, sempre nel modo della situazione emotiva.

Si disconoscerebbe completamente che cosa e come la tonalità emotiva apre, se si ponesse ciò che da essa viene aperto sullo stesso piano di ciò che l'Esserci emotivamente situato «nel contempo» conosce, sa e crede. Anche se l'Esserci si ritiene per fede «sicuro» del suo «verso dove» o se, per conoscenza razionale, reputa di conoscere il suo «donde», nulla di ciò può contestare il dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi al «che» del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma inesorabile. Sul piano ontologico-esistenziale non si ha alcun diritto di screditare l'«evidenza» della situazione emotiva mediante il confronto con la certezza apodittica che caratterizza la conoscenza teoretica delle semplici-presenze. Non minore è la falsificazione del fenomeno quando lo si confina nell'irrazionale. L'irrazionalismo, come controparte del

razionalismo, discorre semplicemente da orbo di ciò rispetto a cui questo è cieco.

Che l'Esserci, di fatto, possa, debba e non possa non padroneggiare le proprie emozioni mediante il sapere e la volontà, può attestare, in determinate situazioni esistentive, una specie di primato del volere e del conoscere. Ma tutto ciò non deve indurre nell'errore di negare ontologicamente la tonalità emotiva come un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso prima di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire. Bisogna inoltre tenere presente che non si padroneggia una tonalità emotiva liberandosi da essa, ma sempre in virtù della tonalità opposta. Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva.

Già da questo si vede che la situazione emotiva è cosa ben diversa dal constatare uno stato psicologico. Essa ha così poco il carattere di una comprensione riflessiva che ogni riflessione immanente può incontrare «esperienze vissute» soltanto perché la situazione emotiva ha già aperto il Ci. La «semplice tonalità emotiva» apre il Ci più originariamente di ogni percezione di sé, ma anche, corrispondentemente, lo chiude più recisamente di qualsiasi non-percezione.

È ciò che si vede nella depressione. Qui l'Esserci diviene cieco nei confronti di se stesso; il mondo ambiente di cui si prende cura si vela, la previsione ambientale è fuorviata. La situazione emotiva è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci proprio nella irriflessività del suo immergersi e sommergersi nel «mondo» di cui si prende cura. La tonalità emotiva ci assale. Essa non viene né dal di «fuori» né dal di «dentro»; sorge nell'essere-nel-mondo stesso come

una sua modalità. Così, muovendo da una delimitazione negativa della situazione emotiva nei confronti della conoscenza riflessiva della nostra «interiorità», siamo in grado di gettare uno sguardo positivo sul suo carattere di apertura. La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso… L'essere in una tonalità emotiva non importa alcun riferimento primario alla psiche; non è uno stato interiore che poi in modo enigmatico si esteriorizzerebbe per colorire di sé cose e persone. Qui si rivela il secondo carattere essenziale della situazione emotiva. Essa è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo.

Accanto alle due determinazioni essenziali della situazione emotiva che abbiamo ora chiarito, l'apertura dell'esser-gettato e l'apertura rispettiva dell'esser-nel-mondo nella sua totalità, bisogna prenderne in esame una terza, che contribuisce in modo particolare alla comprensione più penetrante della mondità del mondo. Precedentemente[57] abbiamo detto che il mondo, sempre già aperto, lascia incontrare l'ente intramondano. Questa apertura del mondo, preliminare e appartenente all'in-essere, è con-costituita dalla situazione emotiva. Il lasciar-venir-incontro è primariamente preveggente ambientalmente e non semplicemente sensoriale e contemplativo. Il lasciar venir incontro preveggente ambientalmente e prendente cura ha il carattere dell'affezione, che siamo ora in grado di vedere più nettamente in virtù della situazione emotiva. Ma l'essere affetti dalla inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile è ontologicamente possibile solo perché l'in-essere come tale è già determinato esistenzialmente in modo

siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può esserne colpito. Questa possibilità di essere affetto si fonda nella situazione emotiva, come quella che, ad esempio, può rivelare la minacciosità del mondo. Solo un ente che è nella situazione emotiva della paura o della intrepidezza può scoprire l'ente intramondano come minaccioso. L'affettività propria della situazione emotiva è un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo.

Soltanto perché sono ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo in una situazione emotiva, i «sensi» possono essere «affetti» e «aver sensibilità per» ciò che si manifesta nell'affezione. Un'affezione non potrebbe mai avere luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza, per quanto forti essi fossero; la resistenza stessa non potrebbe mai essere scoperta se all'essere-nel-mondo, in quanto emotivamente situato, non fosse già assegnata la possibilità di essere affetto dall'ente intramondano secondo tonalità emotive. Alla situazione emotiva è esistenzialmente connessa un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni. Sul piano ontologico dobbiamo affidare fondamentalmente la scoperta primaria del mondo alla «semplice tonalità emotiva». L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente-presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso.

Il fatto che, sul fondamento della situazione affettiva primariamente aprente, la visione ambientale preveggente quotidiana si sbagli e soggiaccia spesso all'errore è un μὴ ὄν se commisurato all'idea d'una conoscenza assoluta del «mondo». Ma la positività esistenziale dell'errore è del tutto disconosciuta da valutazioni ontologicamente illegittime come questa. È proprio in tale visione instabile,

emotivamente tonalizzata e ondeggiante del «mondo» che l'utilizzabile si mostra nella sua specifica mondità, che non è mai la stessa. La contemplazione teoretica appiattisce anticipatamente il mondo nell'uniformità della semplice-presenza, anche se è vero che in virtù sua nasce il nuovo dominio di ciò che è scopribile solo in base alla determinazione definitoria. Ma anche la θεωρία più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva; la semplice-presenza si rivela alla contemplazione teoretica nel suo aspetto puro solo se questa affronta il proprio oggetto in modo imperturbato, nella ῥᾳστώνη e nella διαγωγή.[58] Sarà opportuno osservare che questa indicazione del costituirsi ontologico-esistenziale delle determinazioni gnoseologiche nella situazione affettiva dell'essere-nel-mondo non va confusa col tentativo di abbandonare onticamente la scienza al «sentimento».

Il carattere della presente ricerca non permette l'interpretazione delle diverse modalità della situazione emotiva e della connessione dei loro fondamenti. Questi fenomeni sono noti onticamente da lungo tempo e furono studiati dalla filosofia sotto il nome di emozioni e di sentimenti. Non è a caso che la prima trattazione sistematica delle emozioni che la tradizione ci tramandi non sia stata condotta nell'ambito della «psicologia». Aristotele analizza i πάθη nel secondo libro della Retorica. L'interpretazione tradizionale presenta la retorica come una sorta di «disciplina»; essa deve invece essere intesa come la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano. La pubblicità, come modo di essere del Si (cfr. § 27), non solo ha, in generale, una sua tonalità emotiva, ma ne ha bisogno e la «suscita». L'oratore parla in essa e muovendo da essa. Ha quindi bisogno di conoscere le variazioni della tonalità emotiva per suscitarle e dirigerle nel giusto modo.

È noto come l'interpretazione delle emozioni sia stata continuata nella Stoa e come essa sia stata trasmessa all'età moderna attraverso la teologia patristica e scolastica. È invece poco noto che l'interpretazione ontologico-fondamentale dei princìpi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota da Aristotele in poi. Al contrario: emozioni e sentimenti, collocati tematicamente tra i fenomeni psichici, furono intesi come la terza classe di questi, accanto al rappresentare e al volere. Decaddero così al rango di fenomeni concomitanti.

È merito dell'indagine fenomenologica aver sgomberato il campo per una visione più pura di questi fenomeni. Non solo; Scheler, riprendendo spunti di Agostino e di Pascal,[59] ha orientato la problematica nel senso della determinazione del fondamento delle connessioni fra atti «rappresentativi» e atti «di interesse». Anche qui, però, restano sempre oscuri i fondamenti ontologico-esistenziali del fenomeno dell'atto in generale.

La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al «mondo» e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso. La costituzione esistenziale di questa evasione si farà chiara nel fenomeno della deiezione.

La situazione emotiva è un modo di essere esistenziale fondamentale in cui l'Esserci è il suo Ci. Essa non solo caratterizza ontologicamente l'Esserci, ma, in virtù del suo aprire, assume un'importanza metodica fondamentale per l'analitica esistenziale. Questa, come ogni altra interpretazione ontologica, può soltanto, per così dire, chiamare a rendere i conti sul suo essere un ente già aperto.

Essa dovrà attenersi alle possibilità di aprimento dell'Esserci eminenti e più ampie, per fare proprio, in base ad esse, il disvelamento di questo ente. L'interpretazione fenomenologica deve offrire all'Esserci stesso la possibilità della sua apertura originaria e far sì che esso si interpreti da se stesso. Essa segue questa apertura solo per trasferire sul piano concettuale esistenziale il contenuto fenomenico di ciò che risulta aperto.

In vista della successiva interpretazione di una tale situazione emotiva dell'Esserci di importanza fondamentale per il suo significato ontologico-esistenziale, l'angoscia (§ 40), il fenomeno della situazione emotiva deve essere esaminato in modo ancor più concreto mediante l'analisi di un suo modo determinato, la paura.

§ 30 La paura come modo della situazione emotiva[60]

Il fenomeno della paura può essere considerato sotto tre aspetti. Prenderemo in esame il davanti-a-che della paura, l'aver-paura e il per-che della paura. Queste tre possibili prospettive, connesse tra loro, non sono casuali. In esse viene in luce la struttura della situazione emotiva in generale. L'analisi è completata dall'indicazione delle modificazioni possibili della paura, che concernono rispettivamente i suoi diversi momenti strutturali.

Il davanti-a-che della paura, «ciò che fa paura», è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci. Non si deve però dare un resoconto ontico sull'ente che in vari modi e per lo più può «far paura», ma deve tendere alla determinazione fenomenica di ciò che fa paura in quanto tale. Qual è il

carattere di ciò che fa paura in quanto tale e come si presenta nella paura? Il davanti-a-che della paura ha il carattere della minacciosità. Ciò ha molte implicazioni: 1) L'ente che viene incontro come minaccioso ha il carattere di appagatività della dannosità. Esso si manifesta in un complesso di appagatività. 2) La dannosità si volge verso un ambito determinato di ciò che può colpire e, come tale, proviene anch'essa da una determinata prossimità. 3) Questa prossimità stessa e ciò che proviene da essa sono come tali ben noti, ma non per questo «rassicuranti». 4) Ciò che è dannoso in quanto minaccioso non è ancora a distanza controllabile, ma si avvicina. Man mano che si avvicina, la dannosità si intensifica e produce cosi la minaccia. 5) L'avvicinamento è tale nell'ambito della vicinanza. Ciò che può risultare dannoso in sommo grado e addirittura continua ad avvicinarsi, ma nella lontananza, non si rivela ancora nella sua temibilità. Ma avvicinandosi nella vicinanza il dannoso si fa minaccioso: possiamo esserne colpiti o no. Nell'avvicinamento questo «è possibile ma forse no» si intensifica. «Fa paura», diciamo. 6) Ne consegue: l'avvicinarsi di ciò che è dannoso ci fa scoprire la possibilità di non esserne colpiti, del suo passar oltre: il che però non sopprime né diminuisce la paura, ma l'accresce.

L'aver-paura come tale lascia che l'oggetto minaccioso si faccia innanzi nel modo che abbiamo descritto. Non è che dapprima si accerti un male futuro (malum futurum) per poi temerlo. L'aver paura non comincia con la semplice constatazione dell'avvicinarsi di qualcosa, ma, fin dall'inizio, scopre la cosa come tale da far paura. Solo avendo paura è possibile alla paura, osservando espressamente, «rendersi conto» di ciò che fa paura. La visione ambientale preveggente vede ciò che fa paura perché si trova nella situazione emotiva della paura. L'aver paura, in quanto

possibilità latente dell’essere-nel-mondo emotivamente situato, l’«esser pauroso», ha già scoperto il mondo in modo tale che da esso possa avvicinarsi qualcosa che fa paura. Il possibile avvicinamento è a sua volta rilasciato attraverso la spazialità esistenziale essenziale dell’essere-nel-mondo.

Il per-che la paura ha paura, è l’ente stesso che ha paura, l’Esserci. Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura. L’aver paura apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso. La paura svela sempre l’Esserci nell’essere nel suo Ci, anche se in gradi variabili di esplicitezza. Il fatto di aver paura per «la casa e i beni» non può valere come obiezione contro la nostra definizione del per-che della paura. Infatti l’Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è sempre un esser-presso prendente cura. Innanzi tutto e per lo più l’Esserci è com’è a partire da ciò di cui si prende cura, la cui messa in pericolo è minaccia dell’esser-presso. La paura apre l’Esserci in modo prevalentemente privativo. Lo confonde e gli fa «perdere la testa». La paura acceca al tempo stesso l’in-essere minacciato aprendogli gli occhi, sicché l’Esserci, venuta meno la paura, deve prima di tutto ritrovarsi.

L’aver-paura per… in quanto impaurirsi davanti a… apre sempre cooriginariamente, in modo privativo o positivo, l’ente intramondano nella sua minacciosità e l’in-essere nel suo esser minacciato. La paura è un modo della situazione emotiva.

L’aver-paura per… può anche riguardare gli altri, e in tal caso parliamo di un aver paura per essi. Ma questo aver-paura per… non libera l’altro dalla paura. Ciò è escluso già dal fatto che l’altro per cui abbiamo paura non è necessariamente in preda alla paura. Anzi, noi abbiamo maggior paura per lui proprio quando egli non ha paura per

sé e si getta temerariamente nel pericolo. Questo aver-paura per… è un modo di con-situazione-emotiva con gli altri, ma non è necessariamente un con-spaventarsi oppure uno spaventarsi l'un l'altro. Si può aver-paura per… senza per questo spaventarsi. A ben guardare, però, l'aver-paura per… è anche un aver paura noi stessi. Il con-essere con l'altro è «impaurito», ad esempio, dalla possibilità che l'altro ci venga strappato. Ciò che fa paura non mira direttamente ai singoli aventi-paura-con. L'aver-paura per… sa di essere in certo modo fuori causa, eppure è coinvolto per il fatto che è in causa quel con-Esserci per cui esso ha paura. L'aver-paura per… non è affatto per questo una paura attenuata. Non si tratta qui di gradi di «intensità emotiva» ma di modi esistenziali. L'aver-paura per… gli altri non perde la sua genuinità specifica anche se «propriamente» non si spaventa.

I momenti costitutivi del fenomeno pieno della paura possono variare. Si danno perciò diverse possibilità d'essere dell'aver paura. L'approssimarsi nella vicinanza è costitutivo della struttura dell'incontro con ciò che ci minaccia. Se qualcosa di minaccioso, col suo «per ora non ancora ma tuttavia in qualsiasi momento», piomba improvvisamente sull'essere-nel-mondo prendente cura, la paura diviene spavento. In ciò che minaccia bisogna perciò distinguere fra l'avvicinamento di ciò che minaccia e la modalità di incontro con l'avvicinamento stesso, la sua subitaneità. Il davanti-a-che dello spavento di solito è qualcosa di noto e di familiare; se invece ciò che è minaccioso ha il carattere della estraneità più completa, la paura diviene orrore. Quando poi ciò che è minaccioso si presenta come orribile e nello stesso tempo ha il modo di presentarsi di ciò che è spaventoso, cioè la subitaneità, la paura diviene terrore. Altre varianti della paura sono note sotto i nomi di timidezza, timore,

inquietudine, stupore. Tutte le modificazioni della paura, in quanto possibilità di sentirsi in una situazione emotiva, stanno a indicare che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è «spaurito». Questo stato emotivo non dev'essere inteso onticamente come una disposizione di fatto, «particolare», ma come la possibilità esistenziale essenziale della situazione emotiva dell'Esserci in generale, possibilità che non è però unica.

§ 31 L'Esser-ci come comprensione

La situazione emotiva èuna delle strutture esistenziali in cui l'essere del «Ci» si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla comprensione. La situazione emotiva ha sempre la sua comprensione, anche se, magari, tende a deprimerla. La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata. Il fatto che interpretiamo la comprensione come un esistenziale fondamentale[81n] sta a significare che questo fenomeno è concepito come modo fondamentale dell'essere dell'Esserci. Invece la «comprensione» nel senso di un possibile modo di conoscere fra altri, distinto, ad esempio, dallo «spiegare», dev'essere interpretata, unitamente allo «spiegare» stesso, come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale.

La ricerca finora svolta si è già imbattuta in questo conoscere originario, senza tuttavia assumerlo esplicitamente a tema. Che l'Esserci, esistendo, sia il suo Ci, significa in primo luogo: il mondo «ci» è, e il suo esser-ci è l'in-essere. Tale in-essere, a sua volta, «ci» è come ciò in-vista-di-cui l'Esserci è. Nell'in-vista-di-cui, l'essere-nel-mondo esistente è aperto come tale, e questa apertura fu da

noi definita comprensione.[61] Nella comprensione dell'invista-di-cui è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della comprensione, in quanto apertura dell'in-vista-di-cui e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'in-vista-di-cui e la significatività siano aperti nell'Esserci, significa che l'Esserci è un ente per il quale, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso.

Nel discorso ontico usiamo talvolta l'espressione «comprendere qualcosa» nel senso di «essere in grado di affrontare qualcosa», «esserne all'altezza», «saper fare», «potere». Ciò che nella comprensione costituisce il potuto come esistenziale non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere. Nella comprensione è insito, esistenzialmente, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità. L'esser-possibile essenziale dell'Esserci riguarda le modalità già esaminate del prendersi cura del «mondo» e dell'aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l'in-vista-di-sé. L'esser-possibile che l'Esserci esistenzialmente sempre è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa «accadergli». Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il non ancora reale e il non mai necessario. Essa definisce ciò che è soltanto possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria. Come

l'esistenzialità in generale, innanzi tutto essa può soltanto essere preparata come problema. Il terreno fenomenico per coglierla è offerto dalla comprensione in quanto poter-essere aprente.

La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell'«indifferenza del libero arbitrio» (libertas indifferentiae). L'Esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una possibilità gettata da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero per il più proprio poter-essere. L'esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi.

La comprensione è l'essere di un poter-essere tale che ciò che gli manca non è un non-ancora semplicemente-presente; essa, non essendo mai per essenza una semplice-presenza, «è» secondo il modo di essere dell'Esserci in quanto esistenza. L'Esserci è in modo tale da aver o non aver sempre saputo essere in una certa determinata maniera. In quanto è questa comprensione, esso «sa» come stanno le cose a proposito di se stesso, cioè del suo poter-essere. Questo «sapere» non scaturisce da una introspezione immanente, ma appartiene all'essere del Ci, che è essenzialmente comprensione. Solo perché l'Esserci, comprendendo, è il suo Ci, può smarrirsi e disconoscersi. E proprio perché la comprensione è emotivamente situata e, come tale, abbandonata esistenzialmente all'esser-gettato, l'Esserci si è già sempre smarrito e disconosciuto. Nel suo poter-essere l'Esserci è perciò sempre consegnato alla possibilità di ritrovarsi nelle sue possibilità.

La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio. È necessario approfondire ulteriormente la struttura di questo esistenziale.

La comprensione, in quanto apertura, riguarda sempre l'intera costituzione dell'essere-nel-mondo. In quanto poter-essere l'in-essere è ogni volta poter-essere-nel-mondo. Il mondo, in quanto tale, non è aperto soltanto come significatività possibile: la stessa remissione dell'ente intramondano rimette questo ente alle sue possibilità. L'utilizzabile è scoperto come tale nella sua utilizza bilità, nella sua impiega bilità, nella sua dannos ità. La totalità di appagatività si rivela come il tutto categoriale della possibilità di un insieme di utilizzabili. Ma anche «l'unità» del molteplice delle semplici-presenze, la natura, è scopribile solo sul fondamento dell'apertura di una sua possibilità. È forse a caso che il problema dell'essere della natura mira a definire le sue «condizioni di possibilità»? Dove ha il proprio fondamento tale problema? E se le cose stanno così, come non chiedersi: perché l'ente difforme dall'Esserci è compreso nel suo essere solo se è dischiuso relativamente alle condizioni della sua possibilità? Kant lo presuppose, e forse a buon diritto. Ma questa stessa presupposizione non può rimanere ingiustificata nel suo fondamento.

Perché la comprensione, in tutte le dimensioni essenziali di ciò che è in essa apribile, procede sempre secondo possibilità? Ciò dipende dal fatto che la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto. Essa progetta l'essere dell'Esserci nel suo in-vista-di-cui non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo rispettivo. Il carattere di

progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo. L'Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare. Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci si è già sempre progettato e, fintanto che è, resta progettante. L'Esserci si comprende già sempre e continua a comprendersi, fintanto che è, in base a possibilità. Il carattere di progetto della comprensione significa inoltre che essa non coglie in modo tematico ciò rispetto-a-cui progetta, cioè le possibilità. Un cogliere del genere sottrarrebbe al progettato proprio il suo carattere di possibilità, degradandolo a entità data e pensata; viceversa il progetto, progettando la possibilità come possibilità, la getta avanti a se stesso, lasciandola essere come tale. La comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità.

In virtù del modo di essere che è costituito da quell'esistenziale che è il progetto, l'Esserci è costantemente «più» di quanto di fatto sarebbe qualora lo si potesse o volesse prendere in esame nella sua sussistenza ontologica come semplice-presenza. Esso però non è mai di più di quanto effettivamente sia, perché alla sua effettività appartiene essenzialmente il poter-essere. Ma, in quanto esser-possibile, l'Esserci non è mai neppure di meno, perché ciò che nel suo poter-essere esso ancora non è, esistenzialmente lo è già. Soltanto perché l'essere del Ci riceve la sua costituzione dalla comprensione e dal carattere di progetto di essa, soltanto perché esso è ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo, dire a se stesso:

«Divieni ciò che sei!»[82n]

Il progetto concerne sempre l'intera apertura dell'esser-nel-mondo. La comprensione, in quanto poter-essere, ha possibilità proprie, che sono prefigurate nell'ambito di ciò che essa è essenzialmente in grado di aprire. La comprensione può porsi innanzi tutto nell'apertura del mondo, cioè l'Esserci può, innanzi tutto e per lo più, comprendere se stesso a partire del proprio mondo. Ma la comprensione può anche progettarsi primariamente nell'in-vista-di-cui, cioè: l'Esserci può esistere come se stesso.[83n] La comprensione o è autentica, cioè scaturente dal proprio se-Stesso come tale, o non autentica. Questo «non» non significa che l'Esserci si separa da se stesso per comprendere «soltanto» il mondo. Il mondo fa parte del suo esser-se-stesso in quanto essere-nel-mondo. Tanto la comprensione autentica quanto la inautentica possono essere, di nuovo, genuine o non genuine. La comprensione, in quanto poter-essere, è interamente dominata dalla possibilità. Il risolversi della comprensione per una di queste possibilità fondamentali non implica l'eliminazione dell'altra. Proprio perché la comprensione coinvolge sempre l'intera apertura dell'Esserci come essere-nel-mondo, il risolversi della comprensione per una possibilità è una modificazione esistenziale del progetto nella sua globalità. Nella comprensione del mondo è sempre con-compreso l'in-essere; la comprensione dell'esistenza come tale è sempre una comprensione del mondo.

In quanto effettivo, l'Esserci ha già sempre risolto il suo poter-essere nel senso di una delle possibilità della comprensione.

La comprensione, per il suo carattere di progetto, costituisce esistenzialmente ciò che noi chiamiamo la visione

dell'Esserci. La visione, quale ha luogo esistenzialmente con l'apertura del Ci, è l'Esserci stesso in quanto si determina cooriginariamente nei modi fondamentali del suo essere che abbiamo esaminati, e cioè nella visione ambientale preveggente del prendersi cura, nel riguardo dell'aver cura e nella visione dell'essere come tale in-vista-di-cui l'Esserci è sempre così com'è. La visione che si riferisce primariamente e integralmente all'esistenza la chiamiamo trasparenza. Abbiamo dato questo nome alla «conoscenza di sé» genuina, per indicare che non si tratta dell'apprensione percettiva e contemplativa di un sé puntuale, ma dell'afferramento comprensivo dell'intera apertura dell'essere-nel-mondo, attraverso i suoi movimenti costitutivi essenziali. Esistendo, l'Esserci scorge «se stesso» solo se è divenuto cooriginariamente traparente a se stesso nel suo esser-presso il mondo e nel suo con-essere con gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza.

Viceversa, l'intrasparenza dell'Esserci non deriva unicamente o primariamente da illusioni «egocentriche», ma altrettanto dalla mancata conoscenza del mondo.

Il termine «visione» dev'essere messo al sicuro da un pericoloso malinteso. Esso corrisponde a quella diradatezza che è caratteristica dell'apertura del Ci. Il «vedere» non significa la visione oculare e neppure la visione pura e non sensibile della semplice-presenza nel suo esser-presente. La determinazione del significato esistenziale della visione fa appello esclusivamente a quella caratteristica del vedere per cui esso lascia venire incontro come disvelato in se stesso l'ente in questione. Questa è certamente la funzione svolta da ogni «senso» nell'ambito del proprio genuino campo percettivo. Ma la tradizione filosofica, fin dall'inizio, ha considerato il «vedere» come modo di accesso privilegiato all'ente e all'essere. Per non rompere con questa tradizione

si può formalizzare a tal punto la visione e il vedere da ricavarne un termine universale valido per caratterizzare ogni accesso all'ente e all'essere come accesso in generale.

Mostrando che ogni visione si fonda primariamente nella comprensione (la visione ambientale preveggente del prendersi cura è il comprendere come comprensione assennata), si sottrae all'intuizione pura il suo primato, che noeticamente corrisponde al tradizionale primato ontologico della semplice-presenza. «Intuizione» e «pensiero»[84n] sono due lontani derivati della comprensione. Anche la «visione delle essenze» fenomenologica si fonda nella comprensione esistenziale. A proposito di quest'ultimo modo di vedere ci si potrà pronunciare solo dopo che siano stati esplicitamente raggiunti i concetti di essere e di struttura dell'essere, i soli che possono essere fenomeni in senso fenomenologico.

L'apertura del Ci nella comprensione è essa stessa una modalità del poter-essere dell'Esserci. Nel progettamento del suo essere nell'in-vista-di-cui e nel contemporaneo progettamento di sé nella significatività (mondo) è insita l'apertura dell'essere in generale.[85n] Il progettarsi in possibilità presuppone già la comprensione dell'essere. Nel progetto, l'essere è compreso[86n] ma non è elaborato in concetti ontologici. L'ente che ha il modo di essere essenziale della progettazione dell'essere-nel-mondo porta con sé la comprensione dell'essere come costitutiva del suo essere. Ciò che precedentemente[62]abbiamo postulato in modo dogmatico riceve ora la sua legittimazione in base a quella costituzione d'essere per cui l'Esserci, in quanto comprensione, è il suo Ci. Nei limiti del presente lavoro non si potrà chiarire in modo soddisfacente il senso esistenziale di questa comprensione dell'essere se non dopo che si sia raggiunta l'interpretazione temporale [temporal] dell'essere.

Situazione emotiva e comprensione caratterizzano, come esistenziali, l'apertura originaria dell'essere-nel-mondo. È in uno stato emotivo che l'Esserci «vede» le possibilità in base alle quali esso è. L'apertura progettante di queste possibilità è già sempre tonalizzata emotivamente. La progettazione del poter-essere più proprio è consegnata al fatto che l'Esserci è gettato nel Ci. Ma l'esplicazione della costituzione esistenziale dell'essere del Ci, quale progetto gettato, non rende l'essere dell'Esserci enigmatico? Infatti. Ma è proprio questa enigmaticità totale dell'Esserci ciò che dobbiamo far emergere, non foss'altro che per fallire genuinamente nella sua «soluzione» e poter così riproporre, di nuovo, il problema dell'essere dell'essere-nel-mondo gettato e progettante.

Se vogliamo innanzi tutto cogliere fenomenicamente il modo di essere quotidiano della comprensione quale si costituisce nella situazione emotiva e il modo di essere dell'intera apertura del Ci, si rende necessaria un'elaborazione concreta[63] di questi esistenziali.

§ 32 Comprensione e interpretazione

L'Esserci, in quanto comprensione, progetta il suo essere in possibilità. Questo comprendente essere-per le possibilità, a causa del contraccolpo che le possibilità, in quanto aperte, hanno sull'Esserci, è anch'esso un poter-essere. Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di interpretazione [Auslegung]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé, ma se stessa. L'interpretazione si fonda

esistenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non è la presa di conoscenza del compreso, ma la elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. Conformemente all'indirizzo di queste analisi preparatorie dell'Esserci quotidiano, studieremo il fenomeno dell'interpretazione in base alla comprensione del mondo, vale a dire della comprensione inautentica, considerata però nella sua modalità genuina.

Muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo, l'esser-presso l'utilizzabile prendendosene cura comprende quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggente scopra, significa che essa interpreta il «mondo» già compreso. L'utilizzabile accede esplicitamente alla visione comprendente. Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale è esplicitato nel suo «per» e diventa oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione. Ciò che nella visione ambientale preveggente viene esplicitato nel suo «per», in quanto tale, ciò che è compreso esplicitamente, ha la struttura del qualcosa in quanto qualcosa. Quando la visione ambientale preveggente chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggente è la seguente: «esso è per...» L'indicazione del per-che-cosa non è semplicemente la denominazione di qualcosa; ciò che è denominato viene compreso in quanto costituisce ciò che in quanto tale è chiamato in questione. Ciò che nella comprensione è aperto, il compreso, è già sempre accessibile alla comprensione in modo tale che in esso possa esser esplicitamente evidenziato il suo «in quanto». L'«in quanto» forma la struttura esplicativa del compreso; come tale

costituisce l'interpretazione. Il commercio con l'utilizzabile del mondo-ambiente, che interpreta secondo la visione ambientale preveggente e che «vede» l'utilizzabile in quanto tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una asserzione che lo determini ciò che esso interpreta secondo la visione ambientale preveggente. Ogni semplice visione antepredicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante. Ma proprio la mancanza dell'«in quanto» non sta a testimoniare che ci troviamo innanzi alla pura e semplice percezione di qualcosa? No, perché il vedere di questa visione è già sempre comprendente-interpretante. Esso cela in sé la presenza esplicita delle relazioni di rimando (del «per») proprie della totalità di appagatività entro la quale ha luogo la comprensione dell'ente che semplicemente si incontra. L'articolazione del compreso, quale ha luogo nell'approccio che interpreta l'ente seguendo il filo conduttore dell'«in quanto qualcosa», precede ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. Nell'asserzione tematica l'«in quanto» non fa la sua prima comparsa, ma trova soltanto la sua prima espressione; la quale è possibile solo perché l'«in quanto» pre-esisteva come esprimibile. Il fatto che alla semplice visione possa mancare l'esplicitezza dell'asserzione non autorizza a negarle ogni interpretazione articolante e quindi la struttura dell'«in quanto». La semplice visione delle cose che incontriamo per prime nell'aver-a-che-fare-con… porta con sé in modo così originario la struttura dell'interpretazione, che un cogliere per così dire privo di «in quanto» richiede una certa conversione. L'aver-ormai-solo-davanti-a-sé qualcosa sussiste in quel puro sguardo fisso che è caratteristico del non-comprendere-più. Il cogliere privo di «in quanto» è una privazione del vedere semplicemente comprensivo; non è quindi più originario di

questo, ma derivato da esso. Il fatto che l'«in quanto» sia onticamente inespresso non deve indurre nell'errore di trascurarlo come costituzione esistenziale a priori della comprensione.

Ma affermare che ogni percezione di un mezzo utilizzabile è comprendente-interpretante e che, nella visione ambientale preveggente, essa lascia che si incontri qualcosa in quanto qualcosa, non vuol dire allora che innanzi tutto si esperisce qualcosa come semplicemente-presente e poi lo si coglie in quanto porta, in quanto casa? Ciò equivarrebbe a una incomprensione della funzione specifica di apertura propria dell'interpretazione. Questa non riveste per così dire la nudità della semplice-presenza con un «significato», e non la tappezza con un valore; con l'utilizzabile intramondano che si incontra ha già sempre luogo un'appagatività (aperta nella comprensione del mondo); tale appagatività è fatta emergere mediante l'interpretazione.

La comprensione dell'utilizzabile ha sempre luogo a partire da una totalità di appagatività. Questa non richiede un'apprensione esplicita mediante un'interpretazione tematica. Anche quando sia stata oggetto di un'interpretazione di questo genere, essa ricade sempre nella comprensione implicita. In siffatta modalità essa costituisce il fondamento essenziale dell'interpretazione quotidiana ambientalmente preveggente. Questa si fonda sempre in una pre-disponibilità. L'interpretazione, in quanto appropriazione della comprensione, si muove sempre in un comprendente essere-per una totalità di appagatività già compresa. L'appropriazione di ciò che è compreso, e tuttavia ancora velato, realizza sempre lo svelamento sotto la guida di una prospettiva che stabilisce la direzione in cui il compreso deve essere interpretato.

L'interpretazione si fonda sempre in una pre-visione che «scorcia» il pre-disponibile in una determinata interpretabilità. Il compreso, mantenuto nella predisponibilità e preso di mira «nella pre-visione», è elaborato concettualmente mediante l'interpretazione. L'interpretazione può attingere la concettualità appropriata all'ente da interpretare da questo ente stesso, o può costringerla in concetti a cui questo contraddice in virtù del modo di essere suo proprio. In ogni caso l'interpretazione ha già deciso, definitivamente o con riserva, per una determinata concettualità; essa si fonda in una pre-cognizione.

L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente mediante la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella particolare forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa volentieri appello al «dato immediato», in realtà il «dato immediato» è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già «posto» a base di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione.

Qual è il carattere di questo «pre»? È possibile concepirlo come un «a priori» formale? Perché questa struttura appartiene alla comprensione che abbiamo connotato come un esistenziale fondamentale dell'Esserci? In che rapporto sta con la struttura dell'«in quanto» propria dell'interpretato come tale? Chiaramente questo fenomeno non può essere scomposto «in parti». È dunque tale da escludere un'analitica originaria? Dobbiamo forse considerare questi fenomeni come «unità ultime»? Ma resterebbe sempre la domanda: «Perché?» O la struttura di

«pre» della comprensione e la struttura di «in quanto» dell'interpretazione mostrano una connessione ontologico-esistenziale col fenomeno del progetto? E quest'ultimo non rimanderà alla costituzione originaria dell'essere dell'Esserci?

Prima di dare una risposta a queste domande, a cui siamo tuttora del tutto impreparati, è necessario indagare se ciò che si presenta come la struttura di «pre-» propria della comprensione e come la struttura di «in quanto» propria dell'interpretazione non rappresenti già in se stesso un fenomeno unitario di cui si fa un uso costante nella problematica filosofica senza mai decidersi a riconoscere a questo fenomeno universalmente impiegato il diritto all'originarietà di una spiegazione ontologica.

Nel progetto della comprensione l'ente è aperto nella sua possibilità. Il carattere di possibilità corrisponde, di volta in volta, al modo di essere dell'ente compreso. L'ente intramondano è progettato nel mondo, cioè in quella totalità di significatività ai cui rapporti di rimando il prendersi cura, in quanto essere-nel-mondo, si è già anticipatamente legato. Quando con l'essere dell'Esserci l'ente intramondano è scoperto, cioè compreso, diciamo che ha un senso. A rigor di termini, però, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente o l'essere. Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. Chiamiamo senso ciò che è articolabile dell'aprire comprendente. Il concetto di senso abbraccia la struttura formale di ciò che appartiene necessariamente al contenuto articolabile dell'interpretazione comprendente. Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. Poiché comprensione e interpretazione rappresentano la costituzione dell'essere del Ci, il senso

deve essere concepito come la struttura formale-esistenziale dell'apertura propria della comprensione. Il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta «dietro» o che vaga in qualche «regno intermedio». Solo l'Esserci «ha» senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo è «riempibile» attraverso l'ente in essa scoperto. Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso [sinnvoll] o sfornito di senso [sinnlos]. Ciò significa che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione.

Se si tiene ferma questa interpretazione fondamentalmente ontologico-esistenziale del concetto di «senso», qualsiasi ente il cui essere sia difforme dall'Esserci dev'essere concepito come senza senso [unsinnig], come essenzialmente e integralmente estraneo al senso. L'espressione «senza senso» non importa alcuna valutazione; esprime una semplice determinazione ontologica. Solo ciò che è senza senso può essere controsenso [widersinnig]. La semplice-presenza, in quanto incontrata dall'Esserci, può, per così dire, andare contro il suo essere; ad esempio, eventi naturali che sconvolgono e distruggono.

Il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò che starebbe dietro all'essere, ma non fa che domandare dell'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, presupponendolo come «fondamento» dell'ente; giacché il «fondamento» è accessibile solo come senso, quand'anche esso fosse l'abisso del senza senso.

Anche la comprensione, in quanto apertura del Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è insieme compresa l'esistenza, e viceversa. Ogni interpretazione si muove inoltre nella pre-struttura che abbiamo descritta. L'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando. Si tratta di un fatto già notato da tempo, benché solo nell'ambito di forme derivate di comprensione e di interpretazione come l'interpretazione filologica. Questa cade nel dominio della conoscenza scientifica. Un tal genere di conoscenza richiede la rigorosa giustificazione dei propri asserti. Il procedimento dimostrativo scientifico non può incominciare col presupporre ciò che si propone di dimostrare. Ma se l'interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo, tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalla comune conoscenza degli uomini e del mondo? Le regole più elementari della logica ci insegnano che il circolo è circulus vitiosus. Ne deriva la rimozione a priori dell'interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo nel comprendere è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia deve accontentarsi di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al «significato spirituale» dei suoi «oggetti». Anche secondo l'opinione dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dalla posizione dell'osservatore, come si presume lo sia la conoscenza della natura.

Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si

mira ad evitarlo o semplicemente lo si «sente» come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non si tratta di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che a sua volta è soltanto una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua essenziale incomprensibilità. La soddisfazione delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretare richiede piuttosto che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua attuazione. L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera glusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della pre-struttura esistenziale propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vizioso e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema. Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale, è il poter-essere dell'Esserci stesso, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono fondamentalmente l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti.

Il «circolo» del comprendere appartiene alla struttura del senso, e tale fenomeno è radicato nella costituzione

esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso,[87n] ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma considerando che il «circolo» è un'immagine che ontologicamente appartiene al modo d'essere della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi in generale dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'Esserci.

§ 33 L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione

Ogni interpretazione si fonda nella comprensione. Il senso è ciò che nell'interpretazione viene articolato come tale e che già nella comprensione si delinea come articolabile. Poiché l'asserzione (il «giudizio») è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di attuazione dell'interpretazione, anch'essa «ha» un senso. Ma non si può definire il senso come ciò che nasce «in» un giudizio in seguito al suo pronunciamento. L'analisi esplicita dell'asserzione nel presente contesto ha vari intendimenti.

In primo luogo, essa si propone di analizzare l'asserzione per dimostrare in qual modo sia in essa modificabile quella struttura dell'«in quanto» che risultò costitutiva della comprensione e dell'interpretazione. Ambedue risulteranno così chiarite ancor meglio. L'analisi dell'asserzione ha poi un posto del tutto particolare nella problematica ontologico-fondamentale per il fatto che, al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il λόγος funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico e per la determinazione dell'essere di questo ente. L'asserzione, infine, fu assunta sin dall'antichità come il «luogo» autentico

e primario della verità. Questo fenomeno è così intimamente collegato al problema dell'essere che lo sviluppo ulteriore della nostra indagine ci porterà necessariamente a discutere il problema della verità; già sin d'ora, del resto, ci muoviamo nella sua dimensione. L'analisi dell'asserzione deve contribuire a preparare questa problematica.

Nell'indagine che segue attribuiremo al termine asserzione tre significati, scaturenti dal fenomeno così designato e interconnessi in modo da definire, nella loro unità, l'intera struttura dell'asserzione.

1) Asserzione significa, in primo luogo, manifestazione. Teniamo così fermo il senso originario di λόγος come ἀπόφανσις: far sì che l'ente si mostri da se stesso. Nell'asserzione «il martello è troppo pesante», ciò che è scoperto per la visione non è un «senso» ma un ente nel modo della sua utilizzabilità. Anche se questo ente non è così vicino da poter essere afferrato o «visto», la manifestazione si riferisce all'ente stesso e non a una semplice rappresentazione di esso: dunque né a un «semplice rappresentato» né a uno stato psichico dell'enunciante, cioè al suo rappresentarsi l'ente.

2) Asserzione significa anche predicazione. Di un «soggetto» è «asserito» un «predicato», quello è determinato per mezzo di questo. In tale significato di asserzione, l'asserito non è il predicato, ma il «martello stesso». L'asserente, cioè il determinante, consiste invece nel «troppo pesante». L'asserito, in questo secondo significato di asserzione, cioè il determinato come tale, ha subìto, rispetto all'asserito nel primo significato del termine, una restrizione di contenuto. Ogni predicazione è ciò che è solo in quanto manifestazione. Il secondo significato di asserzione ha il suo fondamento nel primo. I termini

dell'articolazione predicativa, il soggetto e il predicato, si costituiscono nell'ambito della manifestazione. La determinazione non scopre per prima, ma, in quanto modalità della manifestazione, restringe in un primo momento la visione al manifestantesi (il martello) come tale, onde potere, attraverso la esplicita restrizione, rivelare esplicitamente il rivelato nella sua determinatezza. Rispetto a quanto si era già rivelato (il martello troppo pesante) il determinare fa dapprima un passo indietro; la «posizione del soggetto» restringe la vista dell'ente a «questo martello qui», in modo che, attuando tale restrizione, il rivelato si renda visibile nella sua determinatezza determinabile. Posizione del soggetto, posizione del predicato e porre come tale sono recisamente «apofantici» nel significato rigoroso della parola.

3) Asserzione significa comunicazione, espressione. In quanto tale, essa è in rapporto diretto con l'asserzione nel primo e nel secondo significato. Essa è un far-sì-che-si-veda-assieme ciò che si è manifestato nel modo del determinare. Il far-sì-che-si-veda-assieme compartecipa all'altro l'ente manifestato nella sua determinatezza. Ciò che è «partecipato» è il comune e vedente essere-per il manifestato, essere che deve essere tenuto ben fermo nel suo carattere di essere-nel-mondo e precisamente in quel mondo nel quale si incontra il manifestato. L'asserzione, in quanto comunicazione compartecipante nel significato esistenziale ora chiarito, richiede l'espressione. L'asserito, in quanto comunicato, può essere «compartecipato» dall'asserente e da altri senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista. L'asserito può essere «ri-ferito». L'ambito dei compartecipi che vedono si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che, nel riferire, il già manifesto venga nuovamente coperto, benché il sapere e il

conoscere scaturenti da tale sentir-dire continuino a essere riferiti all'ente stesso e non a un «senso corrente» su cui si «conviene». Anche il sentir-dire è un essere-nel-mondo e un essere-per il sentito.

La teoria del «giudizio» oggi in voga fa appello al fenomeno del «valore». Non è il caso di discuterla qui nei particolari. Basti un accenno alle svariate aporie insite nel fenomeno del «valore», assunto dopo Lotze come «fenomeno originario» irriducibile. Questo ruolo esso lo deve unicamente alla sua mancanza di chiarezza ontologica. Anche la «problematica» che si è voluto istituire intorno a questo idolo verbale è non meno incomprensibile. Valore significa a volte la forma della realtà che spetta al contenuto del giudizio per la sua immutevolezza, di contro alla mutevolezza del processo «psichico» del giudicare. In conseguenza dello stato attuale del problema dell'essere in generale, di cui si è discorso nell'Introduzione al presente trattato, non potremo certo aspettarci una determinazione ontologica particolarmente chiara del «valore» in quanto «essere ideale». «Valore» significa al tempo stesso la validità di senso del giudizio valido intorno all'«oggetto» che esso concerne; in tal caso il valore tende ad assumere il significato di «validità oggettiva» e di oggettività in generale. Il senso, «avente valore» quanto all'oggetto ed «essente valido» in se stesso «atemporalmente», «vale» anche perché è valido per ogni essere razionale giudicante. Valore significa qui obbligatorietà, «validità universale». Se per di più si sostiene una teoria «critica» della conoscenza secondo la quale il soggetto «non perviene propriamente» all'oggetto, allora la validità, in quanto valore dell'oggetto, oggettività, è fondata nella sussistenza, valida in se stessa, di un senso vero (!). I tre significati di «valore» evidenziati, come modo di essere dell'ideale, come oggettività e come

obbligatorietà, oltre ad essere poco chiari in se stessi, si confondono fra di loro continuamente. L'accortezza metodica richiede che concetti malsicuri come questi non siano assunti quali fili conduttori dell'interpretazione. Noi non muoviamo da un concetto di senso ristretto al significato di «contenuto del giudizio», ma concepiamo il senso come il fenomeno esistenziale sopra illustrato, in cui si rende visibile la struttura formale di ciò che è apribile nella comprensione e articolabile nell'interpretazione.

Se, con un unico colpo d'occhio sull'intero fenomeno, riuniamo i tre significati di «asserzione» che abbiamo esaminato, ne risulta questa definizione: l'asserzione è una manifestazione che determina e comunica. Resta da chiedersi con quale diritto concepiamo l'asserzione come un modo dell'interpretazione. Se essa è veramente tale, dovranno essere rintracciabili al suo interno le strutture essenziali dell'interpretazione. Il manifestare proprio dell'asserzione si attua sul fondamento di ciò che nella comprensione è già aperto, di ciò che è scoperto nella visione ambientale preveggente. L'asserzione non è un comportamento a sé stante capace di aprire l'ente a partire da se stesso, ma si basa sempre sull'essere-nel-mondo. Ciò che fu detto[64] della conoscenza del mondo vale ugualmente per l'asserzione. Essa abbisogna della pre-disponibilità di ciò che è aperto in generale, al fine di manifestarlo nella determinazione. Quest'ultima, a sua volta, presuppone già dall'inizio l'assunzione di un preciso punto di vista su ciò che deve essere asserito. Ciò-rispetto-a-cui l'ente in questione è preso di mira, assume nell'atto della determinazione la funzione di determinante. L'asserzione abbisogna di una pre-visione in cui il predicato che fungerà da attributo sia, per così dire, sciolto dalla inesplicitezza che lo tiene chiuso nell'ente stesso. L'asserzione, in quanto

comunicazione determinante, importa sempre un'articolazione del manifestato nei suoi significati; essa si muove in una determinata concettualità: il martello è pesante, la pesantezza appartiene al martello, il martello ha la proprietà del peso. La precognizione che si accompagna cooriginariamente all'asserzione passa per lo più inosservata perché il linguaggio porta sempre con sé una concettualità già formata. L'asserzione e l'interpretazione in generale hanno i loro fondamenti esistenziali necessari nella predisponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione.

Com'è da intendersi la derivazione dell'asserzione dall'interpretazione? Che cosa si è modificato in quest'ultima? Possiamo chiarire questa modificazione attraverso alcuni casi limite di asserzione che la logica assume come casi normali e come esempi fra i «più semplici» del fenomeno dell'asserzione. Ciò che la logica costituisce a tema nella proposizione asseverativa categorica, ad esempio «il martello è pesante», essa lo dà già sempre per compreso «logicamente» senza bisogno di analisi di sorta. Si dà come ovvio che il «senso» della proposizione stia nel fatto che la cosa-martello ha la qualità della pesantezza. Nella visione ambientale preveggente e prendente cura non c'è posto «innanzi tutto» per asserzioni di questo genere. La visione ambientale preveggente ha le sue forme specifiche di interpretazione, che, nel caso del «giudizio teoretico» summenzionato, possono esser formulate così: «Il martello è troppo pesante» o meglio ancora: «È troppo pesante», «un altro martello!» L'atto originario dell'interpretazione non consiste in una proposizione asseverativa teoretica, ma nel riporre o nel cambiare l'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggente e prendente cura, «senza dir verbo». La mancanza di parole non significa però la mancanza di un'interpretazione. D'altronde,

l'interpretazione espressa in termini di visione ambientale preveggente non è necessariamente un'asserzione nel senso definito. Attraverso quali modificazioni ontologico-esistenziali l'interpretazione ambientalmente preveggente dà luogo all'asserzione?[88n]

L'ente mantenuto nella sua pre-disponibilità, ad esempio il martello, è innanzi tutto utilizzabile come mezzo. Se questo ente diviene «oggetto» di un'asserzione, fin da principio si attua con la proposizione asseverativa un mutamento nella predisponibilità. L'utilizzabile che costituiva il con-che dell'aver a che fare, del manipolare, diviene l'«intorno-a-che» dell'asserzione manifestante. La pre-visione tende a scorgere nell'utilizzabile una semplice-presenza. Mediante questo modo di vedere e per esso, l'utilizzabile è velato come utilizzabile. Nel corso di questo processo che scopre la semplice-presenza coprendo l'utilizzabilità, la semplice-presenza è incontrata e determinata nel suo esser semplicemente-presente in questo e in quel modo. Si apre solo ora l'accesso a qualcosa come le proprietà. Ciò che in quanto tale determina la semplice-presenza nell'asserzione è desunto dalla semplice-presenza stessa in quanto tale. La struttura dell'«in quanto» propria dell'interpretazione ha subìto così una modificazione. L'«in quanto», nella sua funzione di appropriazione del compreso, non arriva più a cogliere una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva del mondo ambiente. L'«in quanto» è confinato nell'uniformità piatta di ciò che è solo semplice-presenza; si degrada così a struttura del mero lasciar vedere che determina la semplice-presenza. Questo livellamento dell'«in quanto» originario dell'interpretazione ambientalmente preveggente a «in quanto» della

determinazione della semplice-presenza è il tratto caratteristico dell'asserzione. Solo così essa può dar luogo a un manifestare puramente contemplativo.

L'asserzione non può dunque negare la sua derivazione dall'interpretazione comprendente. L'«in quanto» originario proprio dell'interpretazione ambientalmente comprendente (ἑρμηνεία) lo chiamiamo «in quanto» ermeneutico-esistenziale, per distinguerlo dall'«in quanto» apofantico proprio dell'asserzione.

Fra l'interpretazione ancora implicita nella comprensione prendente cura e l'estremo opposto rappresentato da un asserto teoretico su una semplice-presenza si dispone una molteplicità di gradi intermedi. Asserzioni sugli accadimenti del mondo-ambiente, descrizioni di utilizzabili, «relazioni su situazioni», osservazioni e registrazioni di «fatti», descrizioni di stati di cose, racconti di vicende. Queste «proposizioni» non possono essere ricondotte a enunciati teoretici senza un essenziale sovvertimento del loro senso. Esse hanno, come del resto gli enunciati teoretici stessi, la loro «origine» nell'interpretazione ambientalmente preveggente.

Col progredire della conoscenza della struttura del λόγος, il fenomeno dell'«in quanto» apofantico non poteva non esser notato in una qualche forma. Il modo in cui esso fu dapprima interpretato non è casuale, e non ha mancato di esercitare la sua azione nella successiva storia della logica.

Per la riflessione filosofica il λόγος stesso è un ente che, per influenza dell'ontologia antica, è inteso come semplice-presenza. Anche le parole sono assunte innanzi tutto come semplici-presenze, alla stessa stregua delle cose. Lo stesso dicasi della succesione di parole in cui il λόγος si esprime. La prima ricerca della struttura del λόγος, considerato come semplice-presenza, scopre una semplice compresenza

di più parole. Che cos'è ciò che fonda l'unità di questo insieme? Essa consiste, come Platone riconobbe, nel fatto che il λόγος è sempre λόγος τινός. Mirando all'ente rivelato nel λόγος, le parole si connettono in un complesso di parole. Aristotele andò più a fondo. Per lui ogni λόγος è σύνθεσις e διαίρεσις a un tempo; non, dunque, solo l'uno (in quanto «giudizio positivo») o solo l'altro (in quanto «giudizio negativo»). Ogni asserzione, sia essa affermativa o negativa, vera o falsa, è cooriginariamente σύνθεσις e διαίρεσις. Il mostrare è congiunzione e divisione. Tuttavia Aristotele non ha spinto così innanzi la sua analisi da porre il seguente problema: qual è il fenomeno che, all'interno della struttura del λόγος, è tale da permettere e richiedere che ogni asserzione sia caratterizzata come σύνθεσις e διαίρεσις?

Ciò che nelle strutture formali del «congiungere» e del «separare» o, meglio ancora, nella loro unità, doveva essere scoperto fenomenicamente, è il fenomeno del «qualcosa in quanto qualcosa». Grazie a questa struttura qualcosa è compreso rispetto a qualcos'altro, nella sua congiunzione con esso, in modo che questo confrontare che comprende, mediante l'interpretazione e l'articolazione, al tempo stesso separa ciò che congiunge. Ma se il fenomeno dell'«in quanto» resta coperto e, soprattutto, se resta tale nella sua derivazione esistenziale dall'«in quanto» ermeneutico, l'impostazione fenomenologica data da Aristotele all'analisi del λόγος decade a un'estrinseca «teoria del giudizio», secondo cui il giudicare è unione e separazione di rappresentazioni e concetti.

Unire e separare si lasciano allora formalizzare ulteriormente in una «relazione». Nella logistica il giudizio è risolto in un sistema di «correlazioni»; diviene oggetto di «calcoli», anziché esser tema di interpretazione ontologica.

La possibilità e l'impossibilità della comprensione analitica di σύνθεσις e διαίρεσις e della «relazione» nel giudizio in generale sono strettamente connesse al rispettivo livello raggiunto dalla problematica ontologica fondamentale.

Quanto profondamente questa problematica influisca sull'interpretazione del λόγος e, inversamente, con un singolare contraccolpo, quanto il concetto di «giudizio» influisca sulla problematica ontologica, risulta chiaramente dal fenomeno della copula. In questo «legame» vengono in chiaro due cose: in primo luogo che la struttura della sintesi vi è assunta come ovvia, e in secondo luogo che essa conserva la sua funzione interpretativa determinante. Ma se i caratteri formali di «relazione» e di «legame» non possono portare alcun contributo fenomenico all'analisi concreta della struttura del λόγος, risulterà chiaro che il fenomeno cui si allude col termine «copula» non ha in fondo nulla a che fare con quelli di legame e di collegamento. L'«è» e la sua interpretazione, sia che l'«è» venga espresso esplicitamente, sia che si faccia ricorso per indicarlo alla desinenza verbale, cadono nel contesto dei problemi dell'analisi esistenziale, perché l'asserzione e la comprensione dell'essere sono possibilità esistenziali dell'essere stesso dell'Esserci. L'elaborazione del problema dell'essere (cfr. I parte, III sezione) incontrerà nuovamente questo peculiare fenomeno d'essere che ha luogo nel λόγος.

In via preliminare basti avere mostrato, mediante la dimostrazione della derivazione dell'asserzione dall'interpretazione e dalla comprensione, che la «logica» delλόγοςha le sue radici nell'analitica esistenziale dell'Esserci. Il chiarimento dell'insufficienza ontologica dell'interpretazione abituale delλόγοςci fa veder meglio anche la non originarietà dei fondamenti metodologici su

cui riposa l'ontologia antica. Ilλόγοςvi è assunto come semplice-presenza e interpretato come tale. Anche l'ente che esso manifesta ha il senso della semplice-presenza. A sua volta questo senso dell'essere non è distinto da altre possibilità dell'essere, sicché, ad esempio, si mescola ad esso anche l'essere nel senso formale dell'esser-qualcosa, senza addivenire neppure a una semplice differenziazione regionale tra i due.[89n]

§ 34 L'Esser-ci e il discorso. Il linguaggio

Gli esistenziali fondamentali che costituiscono l'essere del Ci, l'apertura dell'essere-nel-mondo, sono la situazione emotiva e la comprensione. La comprensione cela in sé la possibilità dell'interpretazione, cioè dell'appropriazione del compreso. Poiché la situazione emotiva è cooriginaria alla comprensione, essa si mantiene sempre in una certa comprensione. A questa corrisponde parimenti una certa interpretabilità. L'asserzione è risultata essere evidentemente il derivato ultimo dell'interpretazione. La chiarificazione del terzo significato dell'asserzione, la comunicazione (espressione), ci ha condotto ai concetti del dire e del parlare, rimasti finora volutamente inesplorati. Il fatto che il linguaggio sia messo a tema soltanto ora, sta a indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci. Il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso. Nella nostra analisi della situazione emotiva, della comprensione, dell'interpretazione e dell'asserzione abbiamo già ripetutamente fatto appello a questo fenomeno, ma esso è sempre sfuggito in certo modo di soppiatto all'analisi tematica.

Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. La comprensibilità, anche prima dell'interpretazione appropriante, è già sempre articolata. Il discorso è l'articolazione della comprensibilità. Esso sta quindi già alla base dell'interpretazione e dell'asserzione. Abbiamo definito il senso come ciò che costituisce l'articolabile dell'interpretazione e, più originariamente ancora, del discorso. Ciò che risulta così articolato nell'articolazione discorsiva è, in quanto tale, la totalità dei significati. Questa può essere scomposta in significati. I significati, in quanto costituiscono l'articolato dell'articolabile, sono sempre forniti di senso. Se il discorso, articolazione della comprensibilità del Ci, è un esistenziale originario dell'apertura, e se questa è primariamente costituita dall'essere-nel-mondo, anche il discorso deve avere, per essenza, un modo di essere mondano specifico. La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo si esprime nel discorso. La totalità di significati della comprensibilità accede alla parola. I significati sfociano in parole. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati.

Il linguaggio è l'espressione del discorso. La totalità delle parole in cui il discorso ha un proprio essere «mondano» viene ad essere disponibile come un ente intramondano, come un utilizzabile. Il linguaggio può essere frantumato in parole-cosa semplicemente-presenti. Il discorso è linguaggio in senso esistenziale, perché l'ente di cui esso articola l'apertura in base a significati ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo, gettato e confinato nel «mondo».[90n]

Il discorso, in quanto costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci, è costitutivo dell'esistenza dell'Esserci. Fanno parte del linguaggio discorrente come sue possibilità il sentire e il tacere. Solo in questi fenomeni si

fa completamente chiara la funzione costitutiva del discorso rispetto all'esistenzialità dell'esistenza. Ma innanzi tutto è opportuno esaminare la struttura del discorso come tale.

Il discorso è l'articolazione «significante» della comprensibilità dell'essere-nel-mondo di cui fa parte il con-essere e che si mantiene sempre in una modalità determinata dell'essere-assieme prendente cura. Quest'ultimo discorre nella forma dell'assenso e del dissenso, dell'invito e dell'avvertimento, della discussione, dell'abboccamento, dell'intercessione; anche quando «rende testimonianza» e «tiene discorsi». Il discorso è sempre un discorso su… Il sopra-che-cosa del discorso non ha necessariamente, e per lo più non ha affatto, il carattere di tema di un'asserzione determinante. Anche un comando verte sopra… Lo stesso dicasi dell'augurio. Neppure all'intercessione manca il sopra-che-cosa. Il discorso comporta necessariamente questo momento strutturale; infatti il discorso con-costituisce l'apertura dell'essere-nel-mondo, e la sua struttura è preformata da questa costituzione fondamentale dell'Esserci. Ciò sopra cui nel discorso si discorre è sempre «preso di mira» sotto un determinato riguardo ed entro certi limiti. Ogni discorso comporta un ciò-che-il-discorso-dice come tale: ciò che, in ogni augurare, in ogni domandare, in ogni esprimersi costituisce il detto come tale. In esso il discorso si fa comunicante.

Come fu indicato già nel corso dell'analisi dell'asserzione,[65] il fenomeno della comunicazione deve essere inteso in un senso ontologico largo. Una «comunicazione» che asserisce qualcosa, ad esempio un «avviso», è un caso particolare della comunicazione intesa in senso esistenziale fondamentale. In quest'ultima si costituisce l'articolazione dell'essere-assieme comprendente. Essa realizza la «compartecipazione» della situazione

emotiva comune e della comprensione del con-essere. La comunicazione non è mai un trasferimento di esperienze vissute, per esempio di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente manifesto nella situazione emotiva comune e nella comprensione comune. Nel discorso il con-essere viene partecipato «espressamente»; dunque esso è già, ma non è ancora partecipato perché non è ancora afferrato e appropriato.

Ogni discorso sopra…, che comunica attraverso ciò-che-dice, ha anche il carattere dell'esprimersi. Parlando, l'Esserci si es prime; non perché sia dapprima incapsulato in un «dentro» contrapposto a un fuori, ma perché esso, in quanto essere-nel-mondo, comprendendo, è già «fuori». Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori,[91n] cioè il rispettivo modo della situazione emotiva (della tonalità emotiva) che, come abbiamo mostrato, investe in pieno l'apertura dell'in-essere. L'indice linguistico della manifestazione della situazione emotiva dell'in-essere da parte del discorso è costituito dalla cadenza, dalla modulazione, dal «tempo» del discorso, dal «modo di parlare». La comunicazione delle possibilità esistenziali della situazione emotiva, cioè l'apertura dell'esistenza, può costituire il fine specifico del discorso «poetico».

Il discorso è l'articolazione in significati della comprensibilità emotivamente situata dell'essere-nel-mondo. I suoi momenti costitutivi sono: il sopra-che-cosa del discorso (ciò di cui si discorre), ciò-che-il-discorso-dice come tale, la comunicazione e la manifestazione. Questi momenti non sono proprietà empiriche del linguaggio che si possano raccogliere alla rinfusa, ma caratteri esistenziali radicati nella costituzione dell'essere dell'Esserci e tali da rendere ontologicamente possibile qualcosa come il

discorso. Può succedere che nella effettiva formulazione linguistica di un determinato discorso qualcuno di questi momenti manchi o passi inosservato. Il fatto che sovente essi non trovino espressione «verbale» non è che l'indice di un tipo particolare di discorso; ma il discorso in quanto tale deve sempre consistere nella totalità di queste strutture.

I tentativi di cogliere l'«essenza del linguaggio» si sono sempre orientati verso l'uno o l'altro di questi momenti, concependo il linguaggio in base all'idea o di «espressione» o di «forma simbolica» o di comunicazione in quanto asserzione o di «partecipazione» delle esperienze vissute o di «forma» della vita. Una definizione esauriente del linguaggio non potrebbe d'altronde essere raggiunta nemmeno riunendo sincretisticamente tutte queste determinazioni parziali. Decisiva rimane l'elaborazione preliminare della totalità ontologico-esistenziale della struttura del discorso sul fondamento dell'analitica esistenziale.

La connessione del discorso con la comprensione e la comprensibilità si fa chiara in base a una possibilità esistenziale del discorso, il sentire. Non è a caso che, se non abbiamo sentito «bene», diciamo di non aver «capito». Il sentire è costitutivo del discorrere. Allo stesso modo che la comunicazione orale si fonda nel discorso, la percezione acustica si fonda nel sentire. Lo stare a sentire è l'aprimento esistenziale dell'Esserci in quanto con-essere all'altro. Il sentire costituisce addirittura l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé. L'Esserci sente perché comprende. Poiché comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli altri, l'Esserci è, rispetto al con-Esserci e a se stesso, nella soggezione dello «star a sentire» [hörig], e in tale soggezione appartiene loro

[zugehörig]. Lo starsi a sentire reciproco, in cui si forma il con-essere, ha come sue modalità possibili il dar ascolto, il concordare e i modi privativi del non voler sentire, dell'opporsi, dello sfidare, dell'avversare.

Sul fondamento di questo poter-sentire esistenzialmente primario è possibile qualcosa come l'ascoltare, che, da parte sua, è fenomenicamente più originario di ciò che la «psicologia» definisce «innanzi tutto» come «udito», cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori. Anche l'ascoltare ha il modo di essere del sentire comprendente. «Innanzi tutto» non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda. Si sente la colonna in marcia, il vento del nord, il picchio che batte, il fuoco che crepita.

È necessario un atteggiamento assai artificioso e complicato per «sentire» un «rumore puro». Il fatto che udiamo innanzi tutto motociclette e carri attesta fenomenicamente che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene già sempre presso l'utilizzabile intramondano e che, innanzi tutto, non riceve un brulichio di «sensazioni» cui va prima data forma per poi impiegarle come un trampolino e raggiungere, alla fine, il «mondo». In quanto essenzialmente comprendente, l'Esserci è già, innanzi tutto, presso ciò che comprende.

Anche quando stiamo esplicitamente a sentire il discorso dell'altro, comprendiamo innanzi tutto ciò che è detto o, meglio, siamo già anticipatamente con l'altro presso l'ente sul quale verte il discorso. Innanzi tutto non sentiamo semplicemente il suono delle parole. Anche quando il discorso ci risulta non chiaro o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzi tutto parole incomprensibili e non una molteplicità di dati sonori.

Nell'ascolto «naturale» del contenuto di un discorso possiamo certamente concentrare nel contempo l'attenzione sul modo in cui il discorso è pronunciato, sulla «dizione»; ma anche questo è possibile solo in virtù di una con-comprensione preliminare di ciò che il discorso dice; solo così sussiste la possibilità di valutare il modo in cui il discorso è pronunciato e valutarlo nella sua convenienza all'argomento trattato.

Anche il discorso come risposta polemica ha luogo innanzi tutto direttamente in base alla comprensione dell'argomento quale è già «partecipato» nel con-essere.

Solo se è data la possibilità esistenziale di discorrere e di sentire, uno può ascoltare. Chi «non riesce a sentire» e «deve intuire» è forse ben in grado, proprio per questo, di ascoltare. Il mero sentire qui e là è un modo privativo del sentire che comprende. Discorrere e sentire si fondano nella comprensione. Questa non scaturisce né dai molti discorsi né dall'affannarsi a sentire qui e là. Solo chi ha già capito può ascoltare.

Su questo stesso fondamento esistenziale riposa anche un'altra essenziale possibilità del discorso, il tacere. Nel corso di una conversazione chi tace può «far capire», cioè promuovere la comprensione, più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. L'ampiezza di un discorso su qualcosa non garantisce affatto l'ampiezza della comprensione delle cose. Al contrario, un fiume di parole oscura l'argomento da comprendere, dando a esso la chiarezza apparente che non comprende e banalizza. Tacere non significa però esser muto. Al contrario, il muto tende a «parlare». Un muto non solo non dimostra come tale di saper tacere, ma gli manca perfino ogni possibilità di dimostrarlo. Anche chi è taciturno per natura non dimostra, più del muto, di tacere e

di saper tacere. Chi non dice mai nulla non ha nemmeno la possibilità di tacere al momento opportuno. Solo nel discorso genuino è possibile il tacere autentico. Per poter tacere l'Esserci deve aver qualcosa da dire,[92n] deve cioè disporre di un'apertura di se stesso ampia e autentica. In tal caso il silenzio rivela e mette a tacere la «chiacchiera». Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente la comprensibilità dell'Esserci che da esso hanno origine il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente.

Poiché il discorso è costitutivo dell'essere del Ci, cioè della situazione emotiva e della comprensione, e poiché Esserci significa essere-nel-mondo, l'Esserci, in quanto in-essere che discorre, ha già sempre espresso se stesso. L'Esserci ha il linguaggio. È forse a caso che i greci, il cui esistere quotidiano si era prevalentemente costituito sotto forma di dialogo e che, nel medesimo tempo, «avevano occhi» per vedere, abbiano definito l'essenza dell'uomo, tanto nell'interpretazione prefilosofica quanto nella filosofica, come ζῷον λόγον ἔχον?[93n] La successiva interpretazione di questa definizione dell'uomo come animal rationale non è certamente «falsa»; essa però nasconde il terreno fenomenico da cui questa definizione dell'Esserci è stata tratta. L'uomo si presenta come l'ente che parla. Ciò non significa che egli abbia la possibilità della comunicazione orale, ma che questo ente esiste nella maniera dello scoprimento del mondo e dell'Esserci stesso. I greci non avevano un termine per dire linguaggio, perché intesero «innanzi tutto» questo fenomeno come discorso. Poiché tuttavia il λόγος si presentò alla riflessione filosofica prevalentemente come asserzione, la teorizzazione delle strutture fondamentali, delle forme e degli elementi del discorso ebbe luogo seguendo il filo conduttore di tale

logos. La grammatica cercò il suo fondamento nella «logica» di questo logos. Ma a sua volta quest'ultima si fonda nell'ontologia della semplice-presenza. La struttura fondamentale delle «categorie del significato» passate nella linguistica successiva e ancor oggi sostanzialmente in vigore è desunta dal discorso inteso come asserzione. Se invece si assume il fenomeno nella sua originarietà fondamentale e nella sua portata esistenziale, diviene necessario reimpostare la linguistica su fondamenti ontologicamente più originari. Il compito di una liberazione della grammatica dalla logica richiede, in via preliminare, una comprensione positiva della struttura che fonda a priori il discorso in generale in quanto esistenziale; non può quindi esser compiuta a posteriori mediante un miglioramento e un completamento del patrimonio tradizionale. Tenendo conto di ciò, bisogna invece interrogarsi circa le forme fondamentali di una possibile articolazione del comprensibile in significati, senza limitarsi all'esame dell'ente intramondano risultante alla considerazione teoretica ed espresso in proposizioni. La teoria del significato non è il frutto spontaneo della comparazione complessiva di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. Altrettanto insufficiente è ad esempio l'assunzione dell'orizzonte filosofico all'interno del quale W. von Humboldt impostò il problema del linguaggio. La dottrina del significato ha le sue radici nell'ontologia dell'Esserci. La sua sorte è legata al destino di questa.[66]

L'indagine filosofica dovrà pur decidersi una buona volta a chiedersi quale sia, in generale, il modo di essere del linguaggio; dovrà pur dire se il linguaggio ha il modo di essere dell'utilizzabile intramondano o il modo di essere dell'Esserci, o di nessuno dei due. Quale dev'essere l'essere del linguaggio perché si possa parlare di un linguaggio «morto»? Che cosa significa, ontologicamente, che un

linguaggio si sviluppa e decade? C'è una linguistica: e tuttavia l'essere dell'ente che essa ha per tema continua a restare oscuro; perfino l'orizzonte di questa scienza è buio. È forse a caso che i significati sono innanzi tutto e per lo più «mondani», prefigurati dalla significatività del mondo e addirittura spesso prevalentemente «spaziali»? O si tratta di un «fatto» fornito di necessità ontologico-esistenziale? E perché? L'indagine filosofica deve rinunciare alla «filosofia del linguaggio» e dedicare la sua attenzione alle «cose stesse», portandosi sul piano di una problematica concettualmente chiara.

La presente interpretazione del linguaggio doveva esclusivamente mostrare il «luogo» ontologico di questo fenomeno nella costituzione dell'essere dell'Esserci, onde potere, prima di tutto, preparare l'analisi successiva, la quale, facendosi guidare da un modo di essere fondamentale del discorso e in connessione con altri fenomeni, tenta di rendere visibile in termini ontologicamente più originari la quotidianità dell'Esserci.

B - L'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci

Durante l'esame delle strutture esistenziali dell'apertura dell'essere-nel-mondo, l'interpretazione, in certo modo, ha perso d'occhio la quotidianità dell'Esserci. L'analisi deve ora ritornare a essa come all'orizzonte fenomenico in cui si muove l'impostazione tematica. I problemi che adesso sorgono sono i seguenti: quali sono i caratteri esistenziali dell'apertura dell'essere-nel-mondo mentre si mantiene, in quanto quotidiano, nel modo di essere del Si? Quest'ultimo è forse tale da richiedere una situazione emotiva specifica,

una comprensione, un discorso e un'interpretazione particolari? La risposta a tali domande si fa tanto più urgente quanto meno dimentichiamo che l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, è immedesimato nel Si ed è signoreggiato da esso. L'Esserci, in quanto gettato a essere-nel-mondo, non è forse gettato innanzi tutto nella pubblicità del Si? E che significa la pubblicità se non l'apertura specifica del Si?

Se la comprensione deve essere intesa in primo luogo come il poter-essere dell'Esserci, l'analisi della comprensione e dell'interpretazione proprie del Si dovrà stabilire quali sono le possibilità del suo essere che l'Esserci ha aperto e possiede in quanto Si. Queste possibilità stesse riveleranno però una tendenza d'essere essenziale della quotidianità. E questa, infine, quando abbia ricevuto una sufficiente esplicazione ontologica, dovrà svelare un modo di essere originario dell'Esserci, tale che, in base a esso, possa esser chiarito nella sua concrezione esistenziale il fenomeno dell'esser-gettato, di cui si è già fatto cenno.

È opportuno incominciare con la chiarificazione dell'apertura del Si quale ha luogo in taluni fenomeni, delucidando il modo di essere quotidiano del discorso, della visione e dell'interpretazione. A tale proposito è forse opportuno far presente che l'interpretazione ha un intento puramente ontologico, ed è del tutto estranea a ogni critica moralizzante dell'Esserci quotidiano e lontana dalle aspirazioni della «filosofia della cultura».

§ 35 La chiacchiera

Il termine «chiacchiera» qui non ha alcun significato «spregiativo». Esso designa terminologicamente un fenomeno positivo che costituisce il modo di essere della

comprensione e dell'interpretazione dell'Esserci quotidiano. Per lo più il discorso si esprime, e si è già sempre espresso, in parole. È linguaggio. In ciò che è espresso sono già sempre insite la comprensione e l'interpretazione. Il linguaggio, in quanto espressione, cela in sé un'interpretazione stabilita della comprensione dell'Esserci. Questa situazione interpretativa non è semplicemente-presente, come non lo è il linguaggio; il suo essere è conforme all'Esserci. L'Esserci, innanzi tutto ed entro certi limiti, è costantemente rimesso a questa interpretazione stabilita, che regola e ripartisce le possibilità della comprensione media e della relativa situazione emotiva. Nell'insieme della sua connessione articolata di significati l'espressione custodisce una comprensione del mondo già aperto e, cooriginariamente, una comprensione del con-Esserci degli altri e dell'in-essere proprio di ciascun Esserci. La comprensione, sedimentatasi così nell'espressione, riguarda tanto il disvelamento dell'ente qual è via via raggiunto e tramandato, quanto la rispettiva comprensione dell'essere, le possibilità e gli orizzonti disponibili per l'interpretazione ulteriore e la relativa articolazione concettuale. Ma bisogna andare oltre il semplice riferimento al fatto di questo assetto interpretativo dell'Esserci e interrogarsi circa il modo di essere esistenziale proprio del discorso già espresso o in via di esprimersi. Se non può essere inteso come semplice-presenza, quale sarà il suo essere e che ci dirà di essenziale intorno al modo di essere quotidiano dell'Esserci?

Il discorso autoesprimentesi è comunicazione. La tendenza del suo essere è di portare coloro che sentono a esser partecipi dell'essere aperto del discorso per ciò di cui discorre.

In virtù della comprensione media che il linguaggio

espresso porta con sé, il discorso comunicato può essere in gran parte compreso anche senza che colui che ascolta arrivi a essere in una comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. Più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale. Ciò che è compreso è il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente. Si intendono le medesime cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella medesima medietà.

Il sentire e il comprendere si sono attaccati anticipatamente a ciò che il discorso dice. La comunicazione non «partecipa» il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ma l'essere-assieme si realizza nel discorrere-assieme e nel prendersi cura di ciò che il discorso dice. Ciò che conta è che si discorra. L'esser-detto, l'enunciato, la parola, si fanno ora garanti della genuinità e della conformità alle cose del discorso e della sua comprensione. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la diffusione e la ripetizione del discorso. Ciò-che-è-stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. In questa diffusione e in questa ripetizione del discorso, nelle quali la incertezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza, si costituisce la chiacchiera. Essa non si limita al campo della semplice ripetizione verbale, ma invade quello della scrittura sotto forma di «scrivere pur di scrivere». In questo caso la ripetizione del discorso non si fonda sul sentito dire, ma trae alimento da ciò che si è letto in modo superficiale. La comprensione media del lettore non sarà mai in grado di decidere se qualcosa è stato creato e conquistato con

originalità o se è frutto di semplice ripetizione. La comprensione media non sentirà mai neppure il bisogno di una distinzione di questo genere, visto che essa comprende già tutto.

L'infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica, bensì un fattore che la favorisce. La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime dal compito di una comprensione genuina, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile.

Il discorso, che rientra nella costituzione essenziale dell'essere dell'Esserci e di cui con-costituisce l'apertura, ha la possibilità di mutarsi in chiacchiera e, come tale, di non tener più aperto l'essere-nel-mondo in una comprensione articolata, anzi di chiuderlo e di coprire così l'ente intramondano. La chiacchiera non è il risultato di un inganno voluto. Essa non ha il modo di essere della presentazione consapevole di qualcosa per qualcos'altro. Basta dire e ridire infondatamente perché si determini il capovolgimento dell'apertura in chiusura. Infatti ciò che è detto viene sempre assunto innanzi tutto come «dicente qualcosa», cioè scoprente. La chiacchiera, trascurando di risalire al fondamento di ciò che è detto, è quindi di per sé una chiusura.

Questa chiusura è ulteriormente aggravata dal fatto che la chiacchiera, con la sua presunzione di aver raggiunto la comprensione di ciò di cui parla, impedisce ogni riesame e ogni nuova discussione, reprimendoli o ritardandoli in

modo caratteristico.

La situazione interpretativa stabilita dalla chiacchiera è già da sempre profondamente radicata nell'Esserci. Molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali. L'Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è innanzi tutto cresciuto. In esso, da esso e contro di esso è attuata ogni comprensione, ogni interpretazione, ogni comunicazione, ogni riscoperta e ogni nuova appropriazione genuina. Non è che l'Esserci, incontaminato e affrancato da ogni influenza di questo stato interpretativo, sia posto di fronte alla terra di nessuno di un «mondo» in sé, per stare a vedere ciò che gli viene incontro. Il predominio dello stato interpretativo pubblico ha già deciso perfino delle stesse possibilità emotive, cioè del modo fondamentale in cui l'Esserci si lascia influenzare dal mondo. Il Si prefigura la situazione emotiva; esso stabilisce che cosa si «vede» e come si «vedono» le cose.

La chiacchiera, che chiude nel modo descritto, è la modalità d'essere della comprensione sradicata dell'Esserci. Essa non si presenta però come uno stato semplicemente-presente in una semplice-presenza; sradicata esistenzialmente, essa stessa è un costante sradicamento. Il che significa sul piano ontologico: l'Esserci che si mantiene nella chiacchiera, in quanto essere-nel-mondo è tagliato fuori dal rapporto ontologico primario, originario e genuino col mondo, col con-Esserci e con l'in-essere stesso. Si mantiene in una sospensione nella quale, però, si rapporta pur sempre al «mondo», agli altri e a se stesso. Solo un ente la cui apertura sia costituita dal discorso emotivamente situato e comprendente, cioè tale da essere nella sua costituzione ontologica il suo Ci, ossia l'«essere-nel-mondo», ha nel suo essere la possibilità di uno sradicamento

di questo genere; sradicamento che è così poco un non-essere dell'Esserci da costituirne piuttosto la «realtà» più quotidiana e persistente.

L'ovvietà e la sicurezza di sé proprie dello stato interpretativo medio fanno sì che, sotto la tutela di quest'ultimo, resti nascosto al rispettivo Esserci il carattere spaesante della sospensione in cui egli è votato a una crescente infondatezza.

§ 36 La curiosità

Nel corso dell'analisi della comprensione e dell'apertura del Ci in generale, si è fatto riferimento al lumen naturale chiamando l'apertura dell'in-essere la radura dell'Esserci in cui soltanto diventa possibile qualcosa come la visione. Quest'ultima fu esaminata in riferimento al modo fondamentale di ogni aprire proprio dell'Esserci, la comprensione, e venne inteso come l'appropriazione genuina dell'ente a cui l'Esserci può rapportarsi in conformità alle sue possibilità di essere essenziali.

La costituzione fondamentale della visione si manifesta in una particolare tendenza al «vedere», caratteristica dell'essere della quotidianità. Noi designamo questa tendenza col termine curiosità, notando che essa non è limitata al guardare, ma esprime un modo particolare di incontrare e apprendere il mondo. Noi interpretiamo il fenomeno da un punto di vista fondamentalmente ontologico-esistenziale, senza costringerlo in un orizzonte esclusivamente conoscitivo, che non a caso già nell'antichità e nella filosofia greca fu inteso in base al «piacere di vedere». Il libro che occupa il primo posto nella raccolta dei trattati aristotelici di ontologia incomincia con

l'affermazione: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[67] La cura di vedere è essenziale all'essere dell'uomo. Questa affermazione introduce una ricerca che mira a scoprire l'origine della scienza dell'ente e del suo essere in base a questo modo di essere dell'Esserci. Questa interpretazione greca della genesi esistenziale della scienza non è casuale. In essa si fa esplicito ciò che era già delineato nel principio di Parmenide τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι. L'essere è ciò che si manifesta alla visione intuitiva pura: solo questo vedere scopre l'essere. La verità originaria e genuina consiste nella intuizione pura. Questa tesi resterà alla base della filosofia occidentale. In essa trova il suo motivo anche la dialettica hegeliana, che è possibile solo sul suo fondamento.

Il peculiare primato del «vedere» fu notato soprattutto da Agostino nell'interpretazione della concupiscentia.[68] Ad oculos enim videre proprie pertinet. Il vedere è proprio degli occhi. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Ma noi usiamo questa parola «vedere» anche per gli altri sensi, quando ce ne serviamo per conoscere. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Non diciamo infatti: «odi come riluce» o «annusa come brilla» o «gusta come splende» o «tocca come fulge»; ma di tutte queste cose diciamo «vedi»; tutto ciò, infatti, viene visto. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; non diciamo soltanto: «vedi come è lucente» ciò che i soli occhi possono percepire, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat, vide quam durum sit. Diciamo anche: «vedi che suono ha», «vedi che odore ha», «vedi che sapore ha», «vedi che duro è». Ideoque generalis experientia sensuum

concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Perciò l'esperienza dei sensi in generale è detta «concupiscenza», come si dice degli occhi, perché anche gli altri sensi, quando si tratta di conoscere qualcosa, usurpano, per analogia, la funzione del vedere, funzione nella quale gli occhi hanno il primato.

Che significa questa tendenza alla percezione pura? Quale costituzione esistenziale dell'Esserci viene in luce nel fenomeno della curiosità?

L'essere-nel-mondo si risolve completamente nel mondo di cui si prende cura. Il prendersi cura è guidato dalla visione ambientale preveggente che scopre l'utilizzabile e lo conserva come scoperto. La visione ambientale preveggente indica a ogni operazione e a ogni produzione la via del procedere, i mezzi dell'attuazione, l'occasione adatta, l'istante opportuno. Il prendersi cura si acquieta in due casi: o per riprendere forza o perché l'opera è compiuta. Questo acquietamento non sopprime il prendersi cura, ma rende libera la visione ambientale preveggente affrancandola dai legami col mondo delle opere. Nell'acquietamento la Cura si mette nella visione ambientale preveggente divenuta libera. La scoperta del mondo delle opere da parte della visione ambientale preveggente ha il carattere ontologico del dis-allontanamento. La visione ambientale preveggente, divenuta libera, non ha più alcun utilizzabile del cui avvicinamento possa prendersi cura. Ma poichè il dis-allontanamento fa parte della sua essenza, essa si crea nuove possibilità di dis-allontanamento, tendendo a distaccarsi dall'utilizzabile più vicino per dirigersi verso il mondo lontano ed estraneo. La Cura diventa il prendersi cura delle possibilità di vedere il «mondo» nel suo semplice apparire,

nel suo aspetto, soffermandovisi e permanendovi. L’Esserci cerca ciò che è lontano unicamente per portarselo vicino nel suo aspetto. L’Esserci è interessato solo all’aspetto del mondo; in questo modo di essere egli tende a liberarsi da se stesso quale essere-nel-mondo, a liberarsi dall’essere presso l’utilizzabile quotidiano più vicino.

La curiosità, ormai liberata, non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, per «essere-per» esso, ma si prende cura solamente di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente le possibilità di abbandonarsi al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Essa non cerca quindi nemmeno la calma della contemplazione serena, dominata com’è dalla irrequietezza e dall’eccitazione che la spingono verso la costante novità e il cambiamento. In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della distrazione. La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell’ente piena di meraviglia, col θαυμάζειν; non la interessa lo stupore davanti a ciò che non si comprende, perché essa cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo. I due momenti costitutivi della curiosità, l’incapacità di soffermarsi nel mondo ambientale di cui ci si prende cura e la distrazione in possibilità sempre nuove, fondano quel terzo carattere essenziale di questo fenomeno cui diamo il nome di irrequietezza. La curiosità è ovunque e in nessun luogo. Questa modalità dell’essere-nel-mondo svela un nuovo modo di essere dell’Esserci quotidiano nel quale esso si sradica costantemente.

La chiacchiera fa da guida alla curiosità e dice ciò che si

deve aver letto e visto. L'essere-ovunque-e-in-nessun-luogo della curiosità è affidato alla chiacchiera. Questi due modi di essere quotidiani del discorso e della visione, caratterizzati dallo sradicamento, non sono semplicemente-presenti l'uno vicino all'altro; un'unica maniera di essere li tiene costantemente uniti. La curiosità per la quale niente è segreto, la chiacchiera per la quale niente è incompreso, danno a se stesse, cioè all'Esserci che le fa proprie, sicura malleveria di una vita che si pretende veramente «vissuta». Ma questa presunzione pone in luce un terzo fenomeno caratteristico dell'apertura dell'Esserci quotidiano.

§ 37 L'equivoco

Se ciò che si incontra nell'essere-assieme quotidiano è tale da risultare accessibile a tutti e siffatto che chiunque può dire qualunque cosa su di esso, presto non sarà più possibile decidere che cosa è stato dischiuso in una comprensione genuina e che cosa no. Questa equivocità non investe soltanto il mondo, ma anche l'essere-assieme come tale e il rapportarsi stesso dell'Esserci al proprio essere.

Tutto sembra genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà non lo è; oppure non sembra tale ma in fondo lo è. L'equivoco non riguarda soltanto la disposizione e l'impiego dell'utilizzabile che si incontra nell'uso e nella fruizione, ma si è già inserito saldamente anche nella comprensione come poter-essere, nella modalità del progetto e nella predisposizione delle possibilità dell'Esserci. Non soltanto ognuno sa e discute di qualsiasi cosa sussista o gli capiti, ma ognuno sa già parlare con competenza di ciò che deve ancora accadere, di ciò che ancora non è ma dovrebbe «propriamente» esser fatto.

Ognuno ha già sempre presentito e fiutato ciò che gli altri hanno presentito e fiutato. Questo esser-sulla-traccia, ma per sentito dire (chi è effettivamente «sulla traccia» di qualcosa non ne parla), è il modo più subdolo in cui l'equivoco può presentare all'Esserci le sue possibilità, perché le vanifica fin dall'inizio.

Se un giorno ciò che si presentiva e si fiutava si realizzasse, l'equivoco avrà già fatto in modo che venga meno l'interesse per la cosa di cui si tratta. Infatti l'interesse ha luogo solo sotto forma di curiosità e di chiacchiera, e non dura più di quanto duri il superficiale presentimento comune. La com-partecipazione, quando e fintanto che si è in tal modo sulla traccia, non ha più séguito quando incomincia la realizzazione di ciò che è presentito. Essa infatti risospinge ogni volta l'Esserci a se stesso. Chiacchiera e curiosità perdono allora ogni forza. Ma esse hanno già pronta la rivincita. Messa di fronte alla realizzazione di ciò che assieme-si-presentiva, la chiacchiera dirà subito: questo lo si poteva ben fare, tutti lo abbiamo infatti presentito. La chiacchiera è addirittura stizzita se ciò che essa presentì e costantemente sollecitò diviene a un tratto reale. Ciò le sottrae infatti l'opportunità di continuare a presentirlo.

Ma poiché il tempo dell'Esserci impegnato nel silenzio della realizzazione o del genuino fallimento è diverso e, visto pubblicamente, molto più lento di quello della chiacchiera, che «vive più in fretta», questa, nel frattempo, si è già volta a qualche altra novità, quella via via più recente. Ciò che era presentito e che viene poi realizzato arriva sempre troppo tardi rispetto a ciò che c'è di nuovo. Chiacchiera e curiosità, nella loro equivocità, fanno sì che la creazione genuina e originale giunga alla dimensione pubblica come già invecchiata. Essa si libererà nelle proprie positive possibilità solo quando la chiacchiera che la nasconde tacerà e

l'interesse «comune» sarà venuto meno.

L'equivocità che caratterizza lo stato interpretativo pubblico accredita il parlare-prima e il presentimento curioso come l'autentica realtà, screditando l'esecuzione e l'azione come qualcosa di secondario e privo di interesse. La comprensione dell'Esserci fondata nel Si si inganna quindi costantemente quando si tratta di progettare le proprie possibilità di essere genuine. Nell'equivoco, l'Esserci è sempre nel «Ci», cioè nell'apertura pubblica dell'essere-assieme, in cui la chiacchiera più diffusa e la curiosità più sfrenata creano l'«animazione» nella quale tutto accade quotidianamente in modo tale che in fondo non accade mai nulla.

L'equivoco offre costantemente alla curiosità ciò che essa va cercando e dà alla chiacchiera l'illusione che tutto sia deciso da essa.

La curiosità, come modo di essere dell'apertura dell'essere-nel-mondo, investe anche l'essere-assieme come tale. L'altro, innanzi tutto, «ci» è in base a ciò che se ne è sentito dire, a ciò che si racconta su di lui e se ne sa. Nell'essere-assieme originario si insinua innanzi tutto la chiacchiera. Ognuno tiene gli occhi addosso all'altro per vedere come si comporterà e per sapere che cosa dirà. L'essere-assieme dominato dal Si non è affatto una giustapposizione di individui estranei e indifferenti, ma un nervoso ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco, uno starsi a sentire vicendevole e nascosto. Sotto la maschera dell'esser-l'uno-per-l'altro domina l'esser-l'uno-contro-l'altro.

Ma va osservato che l'equivoco non trae affatto origine da un deliberato intento di contraffazione e di inganno da parte dei singoli Esserci. Esso si trova già nell'essere-assieme in

quanto essere-assieme gettato in un mondo. Pubblicamente resta però nascosto, e si contesterà sempre la fondatezza di questa interpretazione del modo di essere dell'assetto interpretativo del Si. Sarebbe un'ingenuità pretendere che il Si approvi la spiegazione che abbiamo dato di questi fenomeni.

I fenomeni della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco sono stati messi in luce in modo da indicare la connessione che li lega. Bisogna ora determinare, su basi ontologico-esistenziali, il modo di essere di questa connessione. Il modo di essere fondamentale della quotidianità deve ora esser compreso nell'orizzonte delle strutture dell'essere dell'Esserci finora chiarite.

§ 38 Deiezione ed esser-gettato

Chiacchiera, curiosità ed equivoco caratterizzano il modo in cui l'Esserci è quotidianamente il suo «Ci», cioè l'apertura dell'essere-nel-mondo. Questi caratteri, in quanto esistenziali, non sono determinazioni semplicemente-presenti nell'Esserci, ma contribuiscono a costituirne l'essere. In essi e nella loro connessione ontologica si rivela un modo fondamentale dell'essere della quotidianità che noi chiamiamo la deiezione dell'Esserci.

Il termine, che non importa alcuna valutazione negativa, sta a significare che l'Esserci è innanzi tutto e per lo più presso il «mondo» di cui si prende cura. Questa immedesimazione in… ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Si. L'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel «mondo». Lo stato di deiezione presso il «mondo» significa l'immedesimazione nell'essere-

assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Ciò che noi chiamammo[69] l'inautenticità dell'Esserci ottiene ora, mediante l'interpretazione della deiezione, una determinazione più precisa. Inautentico e non autentico non debbono affatto essere intesi come «autenticamente non», quasi che, in questo modo di essere, l'Esserci perdesse il suo essere. L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo eminente di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci è completamente stordito dal «mondo» e dal con-Esserci degli altri nel Si. Il non-esser-se-stesso funge come una possibilità positiva dell'ente immedesimato nel mondo nella forma essenziale del prendersi cura. Questo non-essere deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell'Esserci, in cui esso si mantiene per lo più.

Lo stato di deiezione dell'Esserci non deve nemmeno essere inteso come «caduta» da uno «stato originario» più puro e più alto. Qualcosa di simile non solo non è suscettibile di un'esperienza ontica, ma neppure di interpretazione ontologica.

L'Esserci, in quanto deiettivo, è già de-caduto da se stesso come effettivo essere-nel-mondo; non è però deietto presso un ente che può incontrare o meno nel procedere del suo essere, ma presso il mondo che fa parte del suo essere. La deiezione è una determinazione esistenziale dell'Esserci stesso e non ha nulla a che fare con un Esserci concepito come semplice-presenza, nulla a che fare con relazioni di fatto con un ente da cui l'Esserci «deriverebbe» o con un ente con cui, successivamente, l'Esserci sarebbe entrato in una relazione qualsiasi.

La struttura ontologico-esistenziale della deiezione

sarebbe ugualmente fraintesa se si volesse attribuirle il senso di una qualità ontica, negativa e deplorevole, che il progredire della civiltà umana potrebbe un giorno annullare.

Nella prima delineazione dell'essere-nel-mondo come costituzione fondamentale dell'Esserci e nella caratterizzazione dei suoi momenti strutturali costitutivi, il modo di essere dell'essere-nel-mondo fu lasciato da parte come fenomeno per concentrare l'indagine sulla costituzione dell'essere dell'Esserci. Furono descritti i modi fondamentali possibili dell'in-essere, del prendersi cura e dell'aver cura. Ma il problema del modo di essere quotidiano di queste modalità ontologiche rimase fuori dalla discussione. Fu anche chiarito che l'in-essere è tutt'altro che un semplice contrapporsi teoretico o pratico, cioè l'esser-semplicemente-presenti insieme, di un soggetto e di un oggetto. Tuttavia poteva sembrare che l'esser-nel-mondo fungesse da armatura rigida all'interno della quale avessero luogo le relazioni possibili dell'Esserci al suo mondo, senza che l'«armatura» stessa ne fosse coinvolta nel suo essere. In realtà questa presunta «armatura» contribuisce essa stessa a costituire il modo di essere dell'Esserci. Il fenomeno della deiezione documenta un modo esistenziale dell'essere-nel-mondo.

La chiacchiera apre all'Esserci la comprensione dell'essere-per il suo mondo, per gli altri e per se stesso; ma apre in modo tale che questo comprendente essere-per assume la forma di una sospensione senza fondamento. La curiosità apre tutto e qualsiasi cosa, ma in modo tale che l'in-essere è ovunque e in nessun luogo. L'equivoco non nasconde nulla alla comprensione dell'Esserci, ma soltanto per precipitare l'essere-nel-mondo nello sradicamento dell'«ovunque e in nessun luogo».

Il chiarimento ontologico del modo d'essere dell'essere-nel-mondo quotidiano, quale traspare in questi fenomeni, ci mette finalmente in grado di ottenere una determinazione esistenziale sufficiente della costituzione fondamentale dell'Esserci. Quale struttura rivela la «motilità» della deiezione?

La chiacchiera e lo stato interpretativo pubblico che essa porta con sé si costituiscono nell'essere-assieme. La chiacchiera non è però un prodotto dell'essere-assieme, a sé stante e semplicemente-presente nel mondo. Altrettanto poco essa si lascia vanificare in un «universale» che, non appartenendo in proprio a nessuno, sarebbe «propriamente» niente, e risulterebbe «reale» solo nel singolo esserci parlante. La chiacchiera è lo stesso modo di essere dell'essere-assieme e non è il prodotto di particolari circostanze che, «dal di fuori», influirebbero sull'Esserci. Ma se è l'Esserci stesso che nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell'infondatezza, vuol dire che è l'Esserci stesso a preparare a se stesso la tentazione costante della deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso tentatore.

In questo suo esser-già tentazione a se stesso, lo stato interpretativo pubblico mantiene l'Esserci nella sua deiettività. Chiacchiera ed equivoco, l'aver tutto visto e tutto compreso, creano nell'Esserci la presunzione che l'apertura dell'Esserci così disponibile e dominante sia tale da garantire la certezza, la purezza e la pienezza delle possibilità del suo essere. La sicurezza di sé e la disinvoltura del Si diffondono un'indifferenza crescente verso la comprensione emotiva autentica. La presunzione del Si di condurre una «vita» piena e genuina crea nell'Esserci uno stato di tranquillità: tutto va «nel modo migliore» e tutte le

porte sono aperte. L'essere-nel-mondo deiettivo è verso se stesso tentatore e, nel contempo, tranquillizzante.

Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'«attività» sfrenata. Lo stato di deiezione nel «mondo» non è uno stato di quiete. La tranquillizzazione tentatrice accresce la deiezione. In sede di interpretazione dell'Esserci può così nascere la convinzione che la conoscenza delle civiltà più lontane e la «sintesi» di queste con la nostra porti a una chiarificazione dell'Esserci completa e finalmente genuina. Una curiosità polivalente e un'onniscienza incontenibile creano l'illusione di una comprensione universale dell'Esserci. In fondo resta però indeterminato e neppure indagato ciò che si deve veramente conoscere. Non ci si rende conto che la stessa comprensione è un poter-essere dell'Esserci che può aver via libera unicamente nell'Esserci più proprio. In questo compararsi con tutto, tranquillizzante e tutto «comprendente», l'Esserci è spinto in un'estraniazione in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere. L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo estraniante.

Ma, di nuovo, questa estraniazione non può significare che l'Esserci venga effettivamente strappato a se stesso. Al contrario, essa sospinge l'Esserci in un modo di essere caratterizzato da un'«autoanalisi» eccessiva, secondo le più svariate possibilità interpretative, sicché le «caratterologie» e le «tipologie» che ne risultano sono per ciò stesso illimitate. Tuttavia l'estraniazione che chiude all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità, fosse pur quella di un genuino fallimento, non lo condanna però a essere un ente che egli stesso non è, ma lo sospinge nella sua inautenticità, cioè in una possibilità di essere che gli è propria. Il movimento dell'estraniazione deiettiva, tentante e

tranquillizzante, porta l'Esserci a imprigionarsi in se stesso.

Questi fenomeni della tentazione, della tranquillizzazione, della estraniazione e dell'auto-imprigionamento caratterizzano il modo di essere specifico della deiezione. Noi chiamiamo questa «motilità» dell'Esserci nel suo proprio essere caduta. L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico gli nasconde però questa caduta, che è interpretata come «ascesa» e «vita vissuta».

Il tipo di movimento di questa caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere inautentico del Si allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e la sospinge sempre più nella tranquillizzante presunzione di possedere e di raggiungere tutto. Questa costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si, caratterizza la motilità della deiezione come gorgo.

La deiezione non si limita a determinare esistenzialmente l'essere-nel-mondo. Il gorgo manifesta contemporaneamente il carattere di getto e di motilità dell'esser-gettato, il quale nella situazione emotiva dell'Esserci può imporsi all'Esserci stesso. L'esser-gettato non è né un «dato di fatto» né un fatto compiuto una volta per sempre. La sua effettività è tale che l'Esserci, fintanto che è ciò che è, resta gettato e ingorgato nell'inautenticità del Si. L'esser-gettato, in cui l'effettività si rivela fenomenicamente, è proprio dell'Esserci per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. L'Esserci esiste effettivamente.

Ma questa caratterizzazione della deiezione non ha schizzato un fenomeno che contraddice alla stessa determinazione con la quale fu indicata l'idea formale di

esistenza? Può l'Esserci esser concepito come un ente nel cui essere ne va del poter-essere, se questo ente, proprio nella sua quotidianità, si è perduto e «vive» lontano da sé nella deiezione? La deiezione nel mondo varrebbe come «argomento» fenomenico contro l'esistenzialità dell'Esserci solo se quest'ultimo fosse concepito come un io-soggetto isolato, come un'ipseità puntuale da cui la deiezione lo allontanerebbe. Ma in tal caso il mondo diverrebbe un oggetto e la deiezione presso di esso sarebbe interpretata ontologicamente come semplice-presenza, sul modello dell'ente intramondano. Se teniamo invece fermo l'essere dell'Esserci secondo la costituzione già chiarita di essere-nel-mondo, si farà chiaro che la deiezione, in quanto modo di essere di questo in-essere, costituisce la prova più lampante a favore dell'esistenzialità dell'Esserci. Nella deiezione ne va in pieno del poter-essere-nel-mondo, benché nel modo della inautenticità. L'Esserci può cadere nella deiezione solo perché, per esso, ne va dell'essere-nel-mondo comprendente ed emozionale. D'altra parte, l'esistenza autentica non è qualcosa che si libri al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa.

Il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere nemmeno una specie di «faccia notturna» dell'Esserci, una qualità ontica tale da costituire l'integrazione dell'aspetto innocuo di questo ente. La deiezione rivela una struttura ontologica essenziale dell'Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l'aspetto notturno da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni.

L'interpretazione ontologico-esistenziale non formula nemmeno giudizi ontici sulla «corruzione della natura umana»; e ciò non perché ne manchino le prove, ma perché la sua problematica si pone prima di qualsiasi giudizio sulla

corruzione o sulla non corruzione. La deiezione è un concetto ontologico di movimento. Non si tratta di decidere onticamente se l'uomo sia «sprofondato nel peccato», se si trovi nello status corruptionis, se proceda nello status integritatis, o se viva in uno stato intermedio, lo status gratiae. Fede e «visione del mondo», qualunque cosa affermino in proposito, e qualora lo affermino dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo, dovranno rifarsi alle strutture esistenziali evidenziate, almeno nel caso che le loro affermazioni pretendano di offrire una comprensione concettuale.

La domanda guida di questo capitolo riguardava l'essere del Ci. Il suo tema era la costituzione ontologica dell'apertura essenziale dell'Esserci. L'essere di quest'ultima è costituito dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso. Il modo di essere quotidiano dell'apertura è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Questi tre fenomeni rivelano, da parte loro, la natura di moto della deiezione e ne pongono in luce i caratteri essenziali: la tentazione, la tranquillizzazione, l'estraniazione e l'autoimprigionamento.

Con questa analisi è stato chiarito l'insieme della costituzione esistenziale dell'Esserci nei suoi tratti essenziali ed è stato determinato il terreno fenomenico per l'interpretazione «complessiva» dell'essere dell'Esserci in quanto Cura.

CAPITOLO SESTO

LA CURA COME ESSERE DELL'ESSERCI

§ 39 Il problema della totalità originaria delle strutture dell'Esserci

L'essere-nel-mondo è una struttura originariamente e costantemente unitaria. Nei capitoli precedenti (I sezione, capitoli II-V) essa fu chiarita fenomenicamente come unitaria e, sempre su questo fondamento, ne furono illustrati i momenti costitutivi. Lo sguardo gettato all'inizio[70] sull'intero fenomeno ha perso ora la sua indeterminatezza di primo schizzo generale rispetto al contenuto. Certamente la molteplicità fenomenica, caratteristica della costituzione delle strutture e del loro modo di essere quotidiano, può facilmente sviare la visione fenomenica unitaria dell'insieme come tale. Ma questa visione unitaria dovrà essere tanto più chiara e tanto più sicuramente garantita proprio ora che ci accingiamo a porre la questione cui mira tutta la fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci in generale: com'è da determinarsi sul piano ontologico-esistenziale la totalità unitaria dell'insieme delle strutture che abbiamo indicate?

L'Esserci esiste effettivamente. Ciò che cerchiamo è l'unità ontologica di esistenzialità ed effettività, ossia l'appartenenza essenziale di questa a quella. L'Esserci, in virtù della situazione emotiva che gli è propria in via essenziale, ha un modo di essere tale da essere portato innanzi a se stesso e aperto a se stesso nel suo esser-gettato.

Ma l'esser-gettato è il modo di essere di un ente che è sempre le sue possibilità stesse; di conseguenza, esso si comprende in esse e in base a esse (si progetta in esse). L'essere-nel-mondo, cui appartiene con uguale originarietà l'essere-presso l'utilizzabile e il con-essere con gli altri, è sempre in-vista-di se stesso. Il se-Stesso è però, innanzi tutto e per lo più, un se-stesso inautentico, un Si-stesso. L'essere-nel-mondo è sempre già deietto. La quotidianità media dell'Esserci può quindi essere determinata come l'essere-nel-mondo deiettivo-aperto e gettato-progettante, per il quale, nel suo esser-presso il «mondo» e nel con-essere con gli altri, ne va del suo stesso poter-essere più proprio.

È possibile cogliere nella sua totalità unitaria l'insieme delle strutture della quotidianità dell'Esserci? L'essere dell'Esserci si può illuminare in modo così unitario da scorgere in esso la cooriginarietà essenziale delle sue strutture e le relative possibilità di modificazione esistenziale? C'è una via per accedere fenomenicamente a questo essere, partendo dalla presente impostazione dell'analitica esistenziale?

È fuori discussione che cosa non si può: l'unità dell'insieme delle strutture non può essere raggiunta fenomenicamente mediante una semplice composizione di elementi. Essa richiederebbe un piano compositivo. Ma l'essere dell'Esserci, che raccoglie ontologicamente in sé la totalità delle strutture come tale, diviene per noi accessibile in uno sguardo d'insieme completo che attraverso questa totalità veda un fenomeno originariamente unitario, già presente nella totalità delle strutture, in modo da fondare ontologicamente ogni momento di tali strutture nella sua stessa possibilità strutturale. L'interpretazione «complessiva» non può quindi avere il carattere di un compendio che raccolga quanto è stato finora raggiunto. Il

problema del carattere esistenziale fondamentale dell'Esserci è essenzialmente diverso dal problema dell'essere di una semplice-presenza. L'esperienza quotidiana del mondo-ambiente, che, onticamente e ontologicamente, rimane diretta all'ente intramondano, non è in grado, coi suoi procedimenti ontici, di condurre originariamente l'Esserci all'analisi ontologica. Lo stesso dicasi della percezione immanente delle esperienze vissute, cui difetta un filo conduttore ontologicamente adeguato. D'altro canto è fuori dubbio che l'essere dell'Esserci non deve esser dedotto da un'idea dell'uomo. Sarà possibile ricavare dall'interpretazione dell'Esserci finora condotta l'indicazione di una via d'accesso ontico-ontologica all'Esserci stesso che sia richiesta dall'Esserci come l'unica adeguata?

Della struttura ontologica dell'Esserci fa parte la comprensione dell'essere. Essendo, l'Esserci è aperto a se stesso nel suo essere. Situazione emotiva e comprensione costituiscono il modo di essere di questa apertura. C'è nell'Esserci una situazione emotiva comprendente, nella quale esso sia aperto a se stesso in modo eminente?

Se l'analitica esistenziale dell'Esserci vuol conservare la chiarezza di principio circa la sua funzione ontologico-fondamentale, è necessario che essa, nella esecuzione del suo compito preliminare, la chiarificazione dell'essere dell'Esserci, vada alla ricerca della più ampia e della più originaria fra le possibilità di apertura dell'Esserci stesso. La forma di apertura in cui l'Esserci si porta innanzi a se stesso deve essere tale che in essa l'Esserci si renda accessibile in un modo per così dire semplificato. In ciò che essa rivela deve mostrarsi in modo elementare l'insieme unitario delle strutture dell'essere che andiamo cercando.

Noi poniamo a base di questa analisi il fenomeno dell'angoscia come lo stato emotivo rispondente alle suddette richieste metodologiche. L'esame di questa situazione emotiva fondamentale e la caratterizzazione ontologica di ciò che in essa viene aperto come tale prendono il loro avvio dal fenomeno della deiezione e definiscono l'angoscia rispetto al fenomeno correlativo della paura già analizzato. L'angoscia, in quanto possibilità dell'essere dell'Esserci, e l'Esserci stesso in essa aperto offrono il terreno fenomenico per cogliere esplicitamente la totalità originaria dell'essere dell'Esserci. L'essere dell'Esserci si rivela come Cura. L'elaborazione ontologica di questo fenomeno esistenziale fondamentale richiede la sua delimitazione rispetto a fenomeni che di primo acchito potrebbero essere confusi con la Cura. Tali fenomeni sono la volontà, il desiderio, la tendenza e l'impulso. La Cura non può essere dedotta da fenomeni di questo genere perché è nella Cura che essi trovano il loro fondamento.

L'interpretazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura, come del resto qualsiasi analisi ontologica, non ha nulla a che fare, quanto ai suoi risultati, con ciò a cui mette capo la comprensione dell'essere preontologica o addirittura la semplice cognizione ontica dell'ente. Non deve destar meraviglia se i risultati della conoscenza ontologica appaiono strani all'intelletto comune che li confronta con ciò che esso può cogliere unicamente sul piano ontico. Tuttavia il basamento ontico dell'interpretazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura che qui tentiamo potrebbe apparire artificioso e meramente teoretico; per tacere della forzatura che si potrebbe ravvisare nel fatto di prescindere completamente dalla definizione tradizionale e consolidata dell'uomo. È perciò opportuna una conferma preontologica dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci in quanto Cura.

Essa consisterà nell'attestazione che l'Esserci, fin dall'antichità, da quando prese in esame se stesso, si interpretò come Cura (cura), benché soltanto in modo preontologico.

L'analitica dell'Esserci, spingendosi fino al fenomeno della Cura, deve preparare la problematica ontologica fondamentale, cioè il problema del senso dell'essere in generale. Se, muovendo da ciò che abbiamo finora raggiunto, vogliamo puntare esplicitamente lo sguardo su tale problema andando oltre il particolare compito dell'antropologia esistenziale a priori, è necessario riesaminare in modo ancora più penetrante i fenomeni che sono in strettissima connessione col problema dell'essere che funge da guida alla nostra ricerca. Si tratta, in primo luogo, dei modi di essere resi espliciti finora: l'utilizzabilità e la semplice-presenza, che determinano l'ente intramondano con carattere non conforme all'Esserci. Poiché finora la problematica ontologica ha compreso l'essere principalmente nel senso della semplice-presenza («realtà», realtà del «mondo») lasciando ontologicamente indeterminato l'essere dell'Esserci, si rende necessario un esame della connessione ontologica fra Cura, mondità, utilizzabilità e semplice-presenza (realtà). Ciò porta a una determinazione più precisa del concetto di realtà, nel quadro di una discussione della problematica gnoseologica del realismo e dell'idealismo che è orientata nell'idea di realtà.

L'ente è indipendente dall'esperienza, dall'apprensione e dalla conoscenza attraverso cui esso è aperto, scoperto e determinato. Eppure l'essere «è» soltanto nella comprensione[94n] di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere.[95n] L'essere può quindi non essere posseduto concettualmente, ma non è mai

completamente incompreso. Fin dall'antichità, la problematica ontologica ha collegato, quando non li ha identificati, essere e verità. Ciò documenta la connessione necessaria di essere e comprensione, anche se ne rimangono nascosti i fondamenti originari. Un'elaborazione adeguata del problema dell'essere richiede dunque la chiarificazione ontologica del fenomeno della verità. Essa si attuerà in un primo momento sul terreno che l'interpretazione finora data ha delimitato con l'analisi dei fenomeni dello scoprimento, dell'interpretazione e dell'asserzione.

Il momento conclusivo della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci ha perciò come tema: la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci (§ 40); l'essere dell'Esserci come Cura (§ 41); la conferma dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci come Cura nell'autointerpretazione ontologica dell'Esserci (§ 42); Esserci, mondità e realtà (§ 43); Esserci, apertura e verità (§ 44).

§ 40 La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci

Una possibilità dell'essere dell'Esserci deve offrirci un «chiarimento» ontico sopra di esso in quanto ente. Ma un chiarimento è possibile solo in seno all'apertura dell'Esserci, apertura che si fonda nella situazione emotiva e nella comprensione. In che senso l'angoscia è una situazione emotiva eminente? In che modo l'Esserci, in virtù del suo essere stesso, è condotto dall'angoscia in cospetto del proprio essere in maniera che ne possa risultare fenomenicamente determinato come tale nel suo essere

l'ente che l'angoscia apre, o possa almeno essere preparata sufficientemente questa determinazione?

Per cogliere l'essere unitario dell'insieme delle strutture prendiamo le mosse dalle analisi concrete della deiezione or ora svolte. L'immedesimazione nel Si e in un «mondo» di cui ci si prende cura rivela qualcosa come una fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-esser-se-stesso autentico. Ma questo fenomeno della fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso e alla sua autenticità non sembra possedere le caratteristiche necessarie per servire da terreno fenomenico della nostra indagine. In questa fuga, l'Esserci non si porta in cospetto di se stesso. Il divergere da sé, per effetto della tendenza più propria della deiezione, porta lontano dall'Esserci. Ma quando si esaminano fenomeni di questo genere bisogna guardarsi dal fare un sol fascio delle caratterizzazioni ontico-esistentive e delle interpretazioni ontologico-esistenziali, ovvero dal trascurare i fondamenti fenomenici che quelle offrono a queste.

Esistentivamente, certo, la deiezione chiude e nasconde l'autenticità propria dell'esser-se-stesso; ma questa chiusura non è che la privazione di un'apertura, la quale si rivela fenomenicamente nel fatto che la fuga dell'Esserci è nient'altro che una fuga davanti a se stesso. Nel davanti-a-che della fuga l'Esserci in realtà si insegue, sta «dietro» a se stesso. Solo perché, in virtù dell'apertura che gli è propria, l'Esserci è condotto in senso ontologico ed essenziale in cospetto di se stesso, esso può fuggire davanti a se stesso. Questa diversione deiettiva non permette certamente di cogliere il davanti-a-che della fuga, e meno ancora permette di esperirlo una conversione. Ma è indubitabile che il davanti-a-che «ci» è aperto nella diversione da esso. La diversione ontico-esistentiva, in virtù del suo carattere di apertura, offre fenomenicamente la possibilità di cogliere in

termini ontologico-esistenziali il davanti-a-che della fuga come tale. All'interno del «via da» ontico, implicito nella diversione, e attraverso un'interpretazione fenomenologica della «conversione», è possibile giungere alla comprensione e alla determinazione concettuale del davanti-a-che della fuga.

Di conseguenza, l'orientamento dell'analisi sul fenomeno della deiezione non pregiudica affatto il progetto di attingere una qualche esperienza ontologica sull'Esserci in essa aperto. Al contrario, proprio così l'interpretazione si sottrae più che mai agli artifici dell'introspezione. Essa non fa che esplicare ciò che l'Esserci stesso apre onticamente. La possibilità da parte di una comprensione emotivamente situata di penetrare nell'essere dell'Esserci è tanto maggiore quanto più originario è il fenomeno che funge metodicamente da situazione emotiva aprente. Che l'angoscia soddisfi a queste condizioni è, innanzi tutto, una semplice affermazione.

L'analisi dell'angoscia non ci prende del tutto alla sprovvista. Certo, la sua connessione ontologica con la paura non è chiara. Evidentemente sussiste un'affinità fenomenica, visto che i due fenomeni sono per lo più confusi al punto da considerare angoscia ciò che è invece paura e da chiamare paura ciò che ha i caratteri dell'angoscia. Cerchiamo ora di penetrare progressivamente nel fenomeno dell'angoscia.

La deiezione dell'Esserci nel Si e nel «mondo» di cui si prende cura l'abbiamo chiamata una «fuga» dell'Esserci davanti a se stesso. Ma non ogni retrocedere davanti a…, ogni diversione da… è necessariamente fuga. Il retrocedere per paura, davanti a ciò che la paura manifesta, davanti al minaccioso, ha il carattere della fuga. L'interpretazione della paura come situazione emotiva ha mostrato che il davanti-a-

che della paura è sempre un ente intramondano proveniente da una determinata direzione, avvicinantesi nella prossimità, nocivo e tale da poter essere evitato. Nella deiezione l'Esserci diverge da se stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere deve avere, in generale, il carattere della minacciosità. Però si tratta di un ente che ha il modo di - essere dell'ente retrocedente, dell'Esserci stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere non può essere inteso come qualcosa di «pauroso» poiché tale carattere inerisce sempre a un ente intramondano. La minaccia che è tale da «far paura» e che viene scoperta nella paura proviene sempre da un ente intramondano.

La diversione propria della deiezione non è perciò un fuggire fondato nella paura di fronte a un ente intramondano. La diversione è così poco una fuga di questo genere da essere piuttosto una conversione verso l'ente intramondano per rifugiarsi presso di esso. La diversione della deiezione si fonda invece nell'angoscia che rende originariamente possibile la paura.

Se si vuol comprendere ciò che andiamo dicendo intorno alla fuga deiettiva dell'Esserci davanti a se stesso, è necessario rifarci alla costituzione fondamentale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale. Come distinguere fenomenicamente ciò davanti a cui l'angoscia è angoscia da ciò davanti a cui la paura è paura? Il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. Perciò per essenza non può appagarsi in esso. La minaccia non ha il carattere di un danno determinato che colpisca il minacciato relativamente a un particolare e determinato poter-essere effettivo. Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente

intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrilevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa insignificatività. Nell'angoscia non si incontra questo o quell'ente presso cui sia possibile appagarsi come ciò che è minaccioso.

Perciò l'angoscia non ha occhi per «vedere» un determinato «qui» o «là» da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in nessun luogo. L'angoscia non «sa» che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia. «In nessun luogo» non equivale però a «nulla», poiché proprio in esso si radicano, per l'in-essere essenzialmente spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò nemmeno avvicinarsi nella prossimità da una determinata direzione; esso «ci» è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo.

Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il «nulla e in-nessun-luogo». L'impertinenza del nulla e dell'«in-nessun-luogo» intramondani significa fenomenicamente: il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale. La completa insignificatività che si annuncia nel nulla e nell'«in-nessun-luogo» non significa un'assenza del mondo, ma, al contrario, che l'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo d'importanza che, in virtù di questa insignificatività dell'intramondano, ciò che ci colpisce è

ormai unicamente il mondo nella sua mondità.

Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la possibilità dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso. Quando l'angoscia è dileguata, il discorso quotidiano suol dire che «in realtà, non era nulla». Questo discorso, onticamente, coglie nel segno, coglie che cosa era. Il discorso quotidiano riguarda il prendersi cura e il discorrere dell'utilizzabile. Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, l'unico che il discorso preveggente quotidiano comprende, non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel «qualcosa»[96n] di assolutamente originario, nel mondo. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso.[97n]

L'angoscia apre quindi originariamente e direttamente il mondo come mondo. Non però nel senso che, dapprima, si prescinderebbe riflessivamente dall'ente intramondano per considerare soltanto il mondo in cospetto del quale sorgerebbe poi l'angoscia; è invece l'angoscia che, come modalità della situazione emotiva, apre primariamente il mondo in quanto mondo. Il che non significa però che nell'angoscia la mondità del mondo sia colta in termini concettuali.

L'angoscia non è soltanto angoscia davanti a… ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo angoscia per… Il per-che dell'angoscia non è un determinato modo di essere o una possibilità dell'Esserci. La minaccia è sempre indeterminata e non può investire, minacciando, questo o

quel poter-essere determinato ed effettivo. Il per-che dell'angoscia è l'essere nel mondo come tale. Nell'angoscia l'utilizzabile intramondano e in generale l'ente intramondano sprofondano. Il «mondo» non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal «mondo» e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-essere-nel-mondo. L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al per-che dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come esser-possibile, e precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere isolato e nell'isolamento.

L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo esser-libero-per… (propensio in…) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre. Ma questo essere è in pari tempo quello a cui l'Esserci è consegnato in quanto essere-nel-mondo.

Il per-che l'angoscia si angoscia coincide dunque col davanti-a-che essa si angoscia: l'essere-nel-mondo. L'identità del davanti-a-che dell'angoscia e del suo per-che si estende così perfino all'angosciarsi stesso, poiché esso, in quanto situazione emotiva, è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo. L'identità esistenziale dell'aprire e dell'aperto, tale che in questa identità è aperto il mondo come mondo e l'in-essere come isolato, puro e gettato poter-essere, rivela che, col fenomeno dell'angoscia, è assurta a tema dell'interpretazione una situazione emotiva eminente. L'angoscia isola e apre l'Esserci come solus ipse. Ma questo «solipsismo» esistenziale traspone così poco un soggetto-

cosa isolato nell'innocua vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo.

Che l'angoscia, in quanto situazione emotiva fondamentale, apra in questo modo, è attestato insospettabilmente dall'interpretazione quotidiana dell'Esserci e dal discorso quotidiano. Abbiamo già detto che la situazione emotiva rivela «come ci si sente». Nell'angoscia ci si sente «spaesati». Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria. Durante l'indicazione fenomenica iniziale della costituzione fondamentale dell'Esserci e la chiarificazione del senso esistenziale dell'in-essere contrapposto al significato categoriale dell'«esser dentro», l'in-essere fu determinato come abitare presso…, essere familiare con…[71] Questo carattere dell'in-essere fu poi ulteriormente chiarito attraverso l'analisi della pubblicità quotidiana del Si, che introduce nella quotidianità media dell'Esserci la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del «sentirsi-a-casa-propria».[72] L'angoscia, al contrario, va a riprendere l'Esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col «mondo». La familiarità quotidiana si dissolve. L'Esserci resta isolato, ma lo è come essere-nel-mondo. L'in-essere assume il «modo» esistenziale del non-sentirsi-a-casa-propria. A null'altro si allude quando si parla di «spaesamento».

Si è così reso visibile fenomenicamente ciò davanti-a-cui la deiezione, in quanto fuga, fugge. Non davanti all' ente intramondano, poiché questo ente è proprio ciò verso cui avviene la fuga, e su cui può soffermarsi il prendersi cura dominato dalla familiarità tranquillizzante e perso nel Si. La

fuga deiettiva verso il sentirsi-a-casa-propria, caratteristico della pubblicità, è fuga davanti al non-sentirsi-a-casa-propria, cioè davanti a quel sentirsi-spaesato che è proprio dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso a se stesso nel proprio essere. Questo spaesamento rode costantemente l'Esserci e minaccia, sia pure inesplicitamente, la sua quotidiana dispersione nel Si. Tale minaccia può, di fatto, accompagnarsi a una totale sicurezza e alla normalità del prendersi cura quotidiano. L'angoscia può sorgere nella più innocua delle situazioni. Essa non ha nemmeno bisogno di quell'oscurità in cui, per lo più e comunemente, uno si sente spaesato. Nelle tenebre non c'è certamente «nulla» da vedere, tuttavia il mondo «ci» è ancora e nel modo più impertinente.

Questa interpretazione ontologico-esistenziale dello spaesamento dell'Esserci come minaccia che lo investe a partire da se stesso non implica che lo spaesamento sia già sempre compreso come tale negli stati effettivi di angoscia. La maniera quotidiana in cui l'Esserci comprende il suo spaesamento è la diversione deiettiva, «che occulta» il non-sentirsi-a-casa-propria. La quotidianità di questo fuggire mostra però fenomenicamente che alla costituzione essenziale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo – costituzione che, in quanto esistenziale, non è mai semplicemente-presente ma è sempre in uno dei modi dell'Esserci effettivo e quindi in una situazione emotiva – appartiene l'angoscia come situazione emotiva fondamentale. L'essere-nel-mondo, tranquillizzato e familiare, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria[98n] deve esser concepito come il fenomeno più originario.

Solo perché l'angoscia pervade latentemente già da

sempre l'essere-nel-mondo, questo può, in quanto esser-presso il «mondo» prendendone cura in una situazione emotiva, avere paura. La paura è un'angoscia deietta nel «mondo», inautentica e dissimulata a se stessa come tale.

Di fatto anche la tonalità emotiva dello spaesamento resta per lo più incompresa sul piano esistentivo. Inoltre, dato il predominio della deiezione e della pubblicità, un'angoscia «autentica» è rara. Spesso l'angoscia è condizionata «fisiologicamente». Questo fatto costituisce, nella sua effettività, un problema ontologico e non soltanto un problema relativo alla sua causa e alle modalità del suo decorso sul piano ontico. L'insorgenza fisiologica dell'angoscia è possibile solo in quanto l'Esserci si angoscia nel fondo stesso del suo essere.

I tentativi di interpretare il fenomeno dell'angoscia nella sua costituzione e funzione ontologico-esistenziale fondamentale sono ancora più rari del fatto esistentivo di un'angoscia autentica. Ciò è causato in parte dall'omissione dell'analitica esistenziale dell'Esserci in generale, ma, in particolare, dal disconoscimento del fenomeno della situazione emotiva.[73] Tuttavia l'effettiva rarità del fenomeno dell'angoscia non può sottrarre ad esso il diritto di assumere una funzione metodica fondamentale per l'analitica esistenziale. Al contrario questa rarità attesta che l'Esserci, per lo più celato a se stesso nella sua autenticità a causa dello stato interpretativo pubblico del Si, in questa situazione emotiva fondamentale ha la possibilità di aprirsi in un senso originario.

Ogni situazione emotiva porta essenzialmente con sé l'apertura dell'essere-nel-mondo in tutti i suoi momenti costitutivi (mondo, in-essere, se-Stesso). Sennonché l'angoscia racchiude la possibilità di un'apertura privilegiata

per il fatto che isola. Questo isolamento va a riprendere l'Esserci dalla sua deiezione e gli rivela l'autenticità e l'inautenticità come possibilità del suo essere. Nell'angoscia le possibilità fondamentali dell'Esserci, che è sempre mio,[99n] si mostrano in se stesse, senza l'intrusione dell'ente intramondano a cui l'Esserci innanzi tutto e per lo più si aggrappa.

In che misura questa interpretazione esistenziale dell'angoscia ha raggiunto il terreno fenomenico richiesto per rispondere al problema conduttore circa l'essere unitario dell'insieme delle strutture dell'Esserci?

§ 41 L'essere dell'Esserci come Cura

Se vogliamo cogliere ontologicamente la totalità unitaria delle strutture dell'Esserci, dobbiamo innanzi tutto domandarci: il fenomeno dell'angoscia (e ciò che in esso viene aperto) è in grado di esibire la totalità dell'Esserci in modo così fenomenicamente cooriginario da poter soddisfare con ciò che offre la ricerca della totalità unitaria? Ciò che l'angoscia contiene complessivamente in sé può essere riassunto nel seguente elenco formale: l'angosciarsi, in quanto situazione emotiva, è una modalità dell'essere-nel-mondo; il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo in quanto gettato; il per-che dell'angoscia è il poter-essere-nel-mondo. L'intero fenomeno dell'angoscia manifesta quindi l'Esserci come essere-nel-mondo effettivamente esistente. I caratteri ontologici fondamentali di questo ente sono l'esistenzialità, l'effettività e l'esser-deietto. Queste determinazioni esistenziali non appartengono a un composito come sue parti, di cui talvolta una potrebbe mancare; al contrario, fra di esse ha luogo una connessione

originaria che costituisce quella unitarietà dell'insieme delle strutture che andiamo cercando. Nell'unità di queste determinazioni d'essere dell'Esserci si rende ontologicamente accessibile l'essere dell'Esserci come tale. Come va caratterizzata questa unità stessa?

L'Esserci è un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. Nel quadro della costituzione dell'essere della comprensione, il «ne va di» si è chiarito come l'autopregettantesi essere-per il più proprio poter-essere. Questo poter-essere è ciò in-vista-di-cui l'Esserci è sempre così com'è. L'Esserci, nel suo essere, si è già sempre commisurato a una possibilità che gli è propria. L'essere-libero-per il poter-essere più proprio, e quindi per la possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità, si manifesta, nell'angoscia, in una determinazione elementare e originaria. Ma esser-per il proprio poter-essere significa ontologicamente: l'Esserci, nel suo essere, è già sempre avanti rispetto a se stesso. L'Esserci è già sempre «al di là di sé»; non in quanto si comporta rispetto ad altri enti diversi da sé, ma in quanto essere-per il poter-essere che esso stesso è. Questa struttura d'essere dell'essenziale «ne va di…» noi la chiamiamo l'esser-avanti-a-sé dell'Esserci.

Questa struttura concerne però la costituzione dell'Esserci nella sua totalità. L'esser-avanti-a-sé non denota la tendenza isolata di un soggetto «senza mondo», ma caratterizza l'essere-nel-mondo; il quale, consegnato a se stesso, è già da sempre gettato in un mondo. L'abbandono dell'Esserci a se stesso si manifesta originariamente e concretamente nell'angoscia. In una prospettiva più completa l'esser-avanti-a-sé significa: avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo. Appena questa struttura essenzialmente unitaria è vista nella sua fenomenicità, si fa più chiaro anche ciò che già venne in luce nell'analisi della mondità. Allora

risultò che l'insieme dei rimandi della significatività, costitutiva della mondità, è «ancorato» saldamente a un in-vista-di. La concatenazione dell'insieme dei rimandi e dei vari rapporti del «per» con ciò per cui ne va dell'Esserci, non significa la saldatura fra un «mondo» di oggetti semplicemente presenti e un soggetto. Essa è piuttosto l'espressione fenomenica della costituzione dell'Esserci originariamente unitaria, la cui unità è stata ora esplicitata nell'avanti-a-sé-essendo-già-in… Detto altrimenti: l'esistere è sempre effettivo. L'esistenzialità è sempre determinata in modo essenziale dalla effettività.

E di nuovo: l'esistere effettivo dell'Esserci non è soltanto, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche già sempre immedesimato con un mondo di cui si prende cura. In questo deiettivo esser-presso… si annuncia, esplicitamente o no, compresa o no, la fuga davanti allo spaesamento, il quale, come l'angoscia latente, resta per lo più coperto, perché la pubblicità del Si reprime ogni estraneità. Nell'essere-avanti-a-sé-già-in-un-mondo è essenzialmente incluso il deiettivo esser-presso l'utilizzabile intramondano di cui ci si prende cura.

La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci deve quindi essere colta nella seguente struttura: essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine Cura, che qui è usato in un senso ontologico-esistenziale puro. Esso non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico, del genere della preoccupazione o dell'incuranza.

Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente Cura, fu possibile, nelle precedenti analisi, caratterizzare come prendersi cura l'esser-presso l'utilizzabile e come aver cura

l’incontro col con-Esserci degli altri nel mondo. L’esser-presso… è prendersi cura perché, in quanto modo dell’in-essere, è determinato dalla struttura fondamentale di questo, cioè dalla Cura. La Cura non caratterizza però la sola esistenzialità, separata dalla effettività e dalla deiezione, ma abbraccia l’unità di queste determinazioni d’essere. La Cura non designa neppure, primariamente ed esclusivamente, un comportamento isolato dell’io rispetto a se stesso. L’espressione «cura di sé», escogitata in analogia al prendersi cura e all’aver cura, sarebbe una tautologia. La Cura non può indicare un particolare comportamento verso se-stesso, perché il se-Stesso è già caratterizzato ontologicamente dall’esser-avanti-a-sé. E in questa determinazione sono già inclusi gli altri due momenti strutturali della Cura, l’esser-già-in… e l’esser-presso…

Nell’esser-avanti-a-sé, in quanto essere per il più proprio poter-essere, è posta la condizione ontologico-esistenziale della possibilità dell’esser libero per le possibilità esistentive autentiche. Il poter-essere è ciò in-vista-di-cui l’Esserci è sempre ciò che esso effettivamente è. Ma poiché questo stesso esser-per il poter-essere è determinato dalla libertà, l’Esserci può rapportarsi alle sue possibilità anche non deliberatamente, può essere inautentico, come difatti accade innanzi tutto e per lo più. L’in-vista-di-cui autentico resta allora inafferrato e il progetto del proprio poter-essere è abbandonato all’arbitrio del Si. Nell’esser-avanti-a-sé, il «sé» rappresenta, in questo caso, il se-Stesso nella forma del Si-stesso. Anche nell’inautenticità l’Esserci rimane sempre essenzialmente avanti-a-sé, allo stesso modo che la fuga deiettiva dell’Esserci davanti a se stesso manifesta pur sempre la costituzione d’essere secondo cui per questo ente ne va del suo essere stesso.

La Cura, in quanto totalità strutturale unitaria, si situa,

per la sua apriorità esistenziale, «prima» di ogni «comportamento» e di ogni «situazione» effettivi dell'Esserci (cioè già sempre dentro ognuno di essi). La Cura, quindi, non esprime il primato del comportamento «pratico» rispetto a quello teoretico. La determinazione puramente intuitiva di una semplice-presenza ha il carattere della Cura non meno di un'«azione politica» o di un semplice divertimento ricreativo. «Teoria» e «prassi» sono possibilità dell'essere di un ente il cui essere deve esser determinato come Cura.

È quindi destinato a fallire anche il tentativo di ricondurre il fenomeno della Cura, nella sua essenziale e inscindibile unitarietà, ad atti particolari o tendenze come il volere, il desiderare, l'impulso e l'inclinazione, ovvero a costruirlo in base a essi.

Volere e desiderare, sul piano ontologico, sono necessariamente radicati nell'Esserci in quanto Cura e non sono semplici esperienze vissute, ontologicamente indifferenti e immerse in una «corrente» del tutto indeterminata quanto al senso del suo essere. Lo stesso dicasi dell'inclinazione e dell'impulso. Anch'essi, nella misura in cui sono riscontrabili in forma pura nell'Esserci, si fondano nella Cura. Ciò non esclude che impulso e inclinazione facciano anche parte, ontologicamente, della costituzione dell'ente che «vive» soltanto. La costituzione ontologica fondamentale del «vivere» è tuttavia un problema a sé, che va esaminato attraverso una riduzione privativa a partire dall'ontologia dell'Esserci.

La Cura è ontologicamente «anteriore» a questi fenomeni, i quali, tuttavia, sono sempre suscettibili, entro certi limiti, di una «descrizione» adeguata, anche se non è stato chiarito pienamente o non è nemmeno noto il corrispondente

orizzonte ontologico. Per la presente ricerca di carattere ontologico fondamentale, che non si propone un'ontologia dell'Esserci completa e tematica e neppure un'antropologia concreta, è sufficiente un accenno al modo in cui questi fenomeni sono fondati esistenzialmente nella Cura.

Il poter-essere, in vista di cui l'Esserci è, ha esso stesso il modo di essere dell'essere-nel-mondo. In esso è quindi ontologicamente incluso il riferimento all'ente intramondano. La Cura è sempre, magari solo privativamente, prendersi cura e aver cura. Nel volere, un ente che è stato compreso, cioè progettato nella sua possibilità, è afferrato in modo tale da essere ricondotto al suo essere nel prendersene cura o nell'averne cura. È per questo che al volere appartiene sempre un voluto, già determinato a partire da un in-vista-di-che. La possibilità ontologica del volere richiede costitutivamente l'apertura preliminare dell'in-vista-di-che in generale (l'esser-avanti-a-sé), l'apertura di ciò di cui ci si può prendere cura (il mondo come l'in-che dell'esser-già) e infine il comprendente autoprogettamento dell'Esserci nel poter-essere per la possibilità dell'ente «voluto». Nel fenomeno del volere traspare la totalità della Cura che ne costituisce il fondamento.

Il comprendente autoprogettamento dell'Esserci, in quanto effettivo, è già sempre presso un mondo scoperto. È da questo mondo che l'Esserci trae le sue possibilità, e innanzi tutto in conformità allo stato interpretativo del Si. Questa interpretazione ha anticipatamente ristretto le possibilità offerte alla scelta nell'ambito del noto, del raggiungibile, del sopportabile, del conveniente e del decente. Questo livellamento delle possibilità dell'Esserci in conformità a ciò che, quotidianamente, è innanzi tutto disponibile implica al tempo stesso un velamento del

possibile come tale. La quotidianità media del prendersi cura non vede le possibilità e si adagia nella tranquillità del semplice «reale». Questa tranquillità soddisfatta non esclude un'estesa irrequietezza del prendersi cura; anzi, la eccita. Il voluto non è più costituito da possibilità nuove e positive; ma ciò che è disponibile viene modificato «tatticamente» in modo da suscitare l'illusione che succeda veramente qualcosa.

Il «volere» tranquillo e soddisfatto guidato dal Si non costituisce tuttavia una dissoluzione dell'essere-per il proprio poter-essere, ma semplicemente una sua modificazione. L'essere-per le possibilità si manifesta in tal caso per lo più come semplice desiderio. Nel desiderio, l'Esserci progetta il suo essere in possibilità che non solo non sono afferrate nel prendersi cura, ma la cui realizzazione non è neppure progettata, né attesa. Al contrario, il prevalere dell'esser-avanti-a-sé nella forma del semplice desiderare porta con sé un'incomprensione delle possibilità effettive. L'essere-nel-mondo il cui mondo è originariamente progettato come mondo di desideri si è irrimediabilmente abbandonato a ciò che è disponibile, in modo tale, però, che il solo disponibile, in confronto al desiderato, non basta mai. Il desiderare è una modificazione esistenziale della progettazione di sé comprendente, la quale, deietta nell'esser-gettato, è solo un vagheggiamento di possibilità. Un tale vagheggiamento chiude le possibilità. Ciò che «c'è» nel vagheggiare del desiderio diviene «mondo reale». Il desiderio presuppone ontologicamente la Cura.

Nel vagheggiamento l'esser-già-presso… ha il sopravvento. L'avanti-a-sé-essendo-già-in… subisce una modifica corrispondente. Il vagheggiamento deiettivo rivela l'inclinazione dell'Esserci a lasciarsi «vivere» nel mondo in cui già sempre è. L'inclinazione ha il carattere dell'esser-

fuori verso… L'esser-avanti-a-sé si è perduto in un «esser-sempre-già-soltanto-presso…» L'«in-per» dell'inclinazione è un lasciarsi trascinare da ciò che nell'inclinazione si vagheggia. Quando l'Esserci, per così dire, si lascia sommergere da un'inclinazione, di nuovo non c'è soltanto l'inclinazione come qualcosa di semplicemente-presente, ma si ha una modificazione dell'intera struttura della Cura. Accecato, l'Esserci subordina all'inclinazione tutte le sue possibilità.

L'impulso «alla vita» è invece un «in-per» che porta già in se stesso la spinta. Esso è «in-per ad ogni costo». L'impulso cerca di togliere di mezzo altre possibilità. Anche qui l'essere-avanti-a-sé è inautentico, benché la spinta impulsiva provenga da colui stesso che impelle. L'impulso può invadere la rispettiva situazione emotiva e la comprensione. Ma anche in questo caso l'Esserci non è mai un «semplice impulso» a cui si sovrapporrebbero saltuariamente altri atteggiamenti volti a dominarlo e a guidarlo; in quanto modificazione dell'intero essere-nel-mondo, l'Esserci è già sempre Cura.

Nell'impulso puro la Cura non si è ancora resa libera, benché sia essa a rendere ontologicamente possibile il sottostare dell'Esserci a impulsi provenienti da esso stesso. Nell'inclinazione, invece, la Cura è già sempre fissata. Inclinazione e impulso sono possibilità radicate nell'esser-gettato dell'Esserci. L'impulso «alla vita» non deve essere distrutto, l'inclinazione a lasciarsi «vivere» nel mondo non dev'essere estirpata. Ma l'uno e l'altra, in quanto e solo in quanto si fondano ontologicamente nella Cura, debbono esser modificati, in sede ontico-esistentiva, dalla Cura autentica.

L'espressione «Cura» denota un fenomeno ontologico-

esistenziale fondamentale, che però non è semplice nella sua struttura. L'unità ontologicamente elementare della struttura della Cura non può essere ricondotta a un «elemento primo» ontico, allo stesso modo che l'essere non può essere «spiegato» in base all'ente. Alla fine vedremo che l'idea dell'essere in generale non è meno «complessa» di quanto lo sia l'essere dell'Esserci. La determinazione della Cura come esser-avanti-a-sé (essendo-già-in...) e come esser-presso... rivela che anche questo fenomeno è in se stesso strutturalmente articolato. Ma non è forse questa la conferma fenomenica della necessità che la problematizzazione ontologica sia spinta ancor più innanzi, fino alla scoperta di un fenomeno ancor più originario che sottenda ontologicamente l'unità e la totalità della molteplicità strutturale della Cura? Prima che la ricerca si dedichi a questo compito, è però necessaria una più approfondita appropriazione retrospettiva di quanto è stato finora interpretato, in ordine al problema ontologico fondamentale del senso dell'essere in generale. Ma prima ancora occorre però mostrare che la «novità» ontologica della presente interpretazione è onticamente assai antica. L'esplicazione dell'essere dell'Esserci in quanto Cura non forza questo ente in un'idea astratta, ma conduce a chiarezza concettuale ciò che era già stato scoperto in sede ontico-esistentiva.

§ 42 Riconferma dell'interpretazione [Interpretation] esistenziale dell'Esserci come Cura in base all'autointerpretazione [Selbstauslegung] preontologica dell'Esserci

La precedente interpretazione, che si è conclusa con la determinazione della Cura come essere dell'Esserci, non mirava ad altro che al raggiungimento dei fondamenti ontologici adeguati di quell'essere che noi stessi sempre siamo e che chiamiamo «uomo». A tal fine l'analisi dovette prescindere, sin dall'inizio, dalla impostazione, oscura in sede ontologica e indeterminata nei suoi fondamenti, caratterizzante la definizione tradizionale dell'uomo. Se raffrontata a essa, l'interpretazione ontologico-esistenziale può apparire strana, specialmente se la «Cura» è intesa, in modo semplicemente ontico, come «preoccupazione» e «affanno». È perciò opportuno introdurre ora una testimonianza preontologica, la cui forza dimostrativa è però «soltanto storica».

Non dobbiamo tuttavia dimenticare che in questa testimonianza l'Esserci si pronuncia su se stesso in modo «originario», non influenzato da interpretazioni teoretiche e senza intenti speculativi. Teniamo inoltre presente che l'essere dell'Esserci è caratterizzato dalla storicità, cosa che però deve ancora essere dimostrata in sede ontologica. Ma se l'Esserci è «storico» nel fondo del suo essere, allora un'affermazione proveniente dalla sua storia, rinviante a essa e anteriore a ogni elaborazione scientifica, assume un peso particolare, anche se ontologicamente impuro. La comprensione dell'essere implicita nell'Esserci si esprime preontologicamente. La testimonianza che ora addurremo vuol mostrare che l'interpretazione esistenziale non è affatto un'invenzione, ma che, in quanto «costruzione» ontologica, ha il suo fondamento da cui derivano i suoi tratti elementari.

In una favola antica troviamo la seguente autointerpretazione dell'Esserci come «Cura»:[74]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
«tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo».

La «Cura», mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa avesse fatto, interviene Giove. La «Cura» lo prega di infondere lo spirito a quello che aveva formato. Giove acconsente volentieri. Ma quando la «Cura» pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva formato, Giove glielo proibì e pretendeva che fosse imposto il proprio. Mentre la «Cura» e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato formato fosse imposto il proprio nome, perché gli aveva dato una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò loro la seguente equa decisione: «Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo.

Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vivrà lo possieda la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami homo poiché è fatto di humus (Terra)».

Questa testimonianza preontologica assume un particolare significato non solo perché vede nella «Cura» ciò a cui l'uomo appartiene «per tutta la vita», ma perché questo primato della «Cura» vi risulta connesso alla nota concezione dell'uomo come compositum di corpo (terra) e spirito. Cura prima finxit: questo ente ha l'«origine» del suo essere nella Cura. Cura teneat, quamdiu vixerit: l'ente in questione non è abbandonato da questa origine, ma è tenuto sotto di essa e da essa dominato fintanto che «è nel mondo». L'«essere-nel-mondo» ha la struttura d'essere della «Cura». Il nome (homo) gli è conferito non in relazione al suo essere, ma in base a ciò di cui consiste (humus). La decisione intorno alla natura dell'essere «originario» di questo ente spetta a Saturno, al «Tempo».[75] La determinazione preontologica dell'essenza dell'uomo contenuta nella favola ha quindi tenuto presente, sin dall'inizio, quel modo di essere che domina da cima in fondo la sua vicenda temporale nel mondo.

La storia dei significati del concetto ontico di «cura» lascia intravedere ulteriori strutture fondamentali dell'Esserci. Burdach[76] richiama l'attenzione sul doppio significato del termine cura, per cui essa non significa soltanto «pena angosciosa» ma anche «premura», «devozione». Seneca così scrive nella sua ultima lettera (Ep. 124): «Fra le quattro nature esistenti (albero, animale, uomo, Dio), le ultime due, che sono le uniche fornite di ragione, differiscono per il fatto che Dio è immortale e l'uomo mortale. Il bene dell'uno, cioè di Dio, è compiuto dalla sua natura; dell'altro, invece, cioè dell'uomo, dalla

cura: unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis».

La perfectio dell'uomo, il suo pervenire a ciò che esso può essere, nel suo esser-libero per le sue possibilità più proprie (per il progetto), è «opera» della «Cura». Cooriginariamente essa determina però anche il modo di essere di questo ente in virtù del quale esso è rimesso al mondo di cui si prende cura (l'esser-gettato). Il «doppio significato» di «cura» indica un'unica costituzione fondamentale nell'essenziale duplicità della struttura del progetto gettato.

L'interpretazione ontologico-esistenziale non è una semplice universalizzazione ontico-teoretica dell'interpretazione ontica. In tal caso essa significherebbe semplicemente che, sul piano ontico, tutti i comportamenti dell'uomo sono «pieni di cura» e guidati dalla «dedizione» a qualcosa. L'«universalizzazione» è ontologica-a-priori. Essa non concerne qualità ontiche costantemente presenti, ma una costituzione d'essere che funge già sempre da fondamento di esse. Questa costituzione fonda la possibilità ontologica che tale ente sia considerato onticamente come cura. La condizione esistenziale della possibilità delle «preoccupazioni della vita» e della «dedizione» deve esser concepita come Cura in un senso originario, cioè ontologico.

L'«universalità» trascendentale del fenomeno della Cura e di tutti gli altri esistenziali fondamentali ha, d'altra parte, l'ampiezza necessaria per fornire il terreno su cui si muove ogni interpretazione dell'Esserci ontico-ideologica, sia che l'Esserci concepisca se stesso come «cura di vivere» e indigenza, sia che lo concepisca in modo opposto.

Alla «vuotezza» e all'«universalità» ontiche delle strutture

esistenziali fanno riscontro la pienezza e la determinatezza ontologiche loro proprie. La stessa totalità della costituzione dell'Esserci non è perciò qualcosa di semplice nella sua unità, ma rivela un'articolazione strutturale che si esprime nel concetto esistenziale della Cura.

L'interpretazione ontologica dell'Esserci ha elaborato l'autointerpretazione preontologica di questo ente come «Cura» elevandola fino al concetto esistenziale di Cura. Tuttavia l'analitica dell'Esserci non mira alla fondazione ontologica dell'antropologia; essa ha un intento ontologico fondamentale. Questo intento ha guidato, anche se inesplicitamente, il corso delle analisi finora compiute, la scelta dei fenomeni e i confini dell'indagine. In vista del problema conduttore del senso dell'essere e della sua elaborazione, è ora necessario che la ricerca si accerti esplicitamente di ciò che ha finora raggiunto. Il che non può aver luogo mediante il riassunto estrinseco dei suoi risultati. Occorre invece riprendere in esame ciò che all'inizio dell'analisi esistenziale si poteva solo abbozzare, affinché, con l'aiuto di quanto è stato chiarito, si giunga a una comprensione più approfondita del problema.

§ 43 Esserci, mondità e realtà

Il problema del senso dell'essere è possibile, in generale, solo a patto che ci sia qualcosa come la comprensione dell'essere. La comprensione dell'essere è propria del modo di essere di quell'ente che noi chiamiamo Esserci. Quanto più adeguata e originaria sarà potuta essere l'esplicazione di questo ente, tanto più sicuramente il processo ulteriore di elaborazione del problema ontologico fondamentale raggiungerà la sua meta.

Nella fase preparatoria dell'analitica esistenziale dell'Esserci abbiamo proceduto all'interpretazione della comprensione, del senso e dell'interpretazione. L'analisi dell'apertura dell'Esserci mostrò inoltre che in essa l'Esserci, in conformità alla sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo, è cooriginariamente svelato rispetto al mondo, all'in-essere e a se-Stesso. Nell'apertura effettiva del mondo è anche con-scoperto l'ente intramondano. Ciò implica che l'essere di questo ente è in qualche modo già sempre compreso, benché non sia concepito in modo ontologicamente adeguato. La comprensione preontologica dell'essere abbraccia indubitabilmente ogni ente che sia per essenza aperto nell'Esserci; ma la comprensione dell'essere stessa non è ancora articolata secondo i diversi modi di essere.

L'interpretazione della comprensione mostrò inoltre che quest'ultima, innanzi tutto e per lo più, si è già fuorviata nella comprensione del «mondo» secondo il modo di essere della deiezione. Anche là dove non si tratta soltanto di una semplice esperienza ontica, bensì di una comprensione ontologica, l'interpretazione dell'essere si orienta innanzi tutto nell'essere dell'ente intramondano.[100n] In tal modo l'essere dell'ente immediatamente utilizzabile viene saltato di pari passo e l'ente è dapprima concepito come insieme di cose (res). L'essere assume il senso della realtà.[77]La sostanzialità diventa la determinazione fondamentale dell'essere. Per effetto di questo traviamento della comprensione dell'essere, anche la comprensione ontologica dell'Esserci cade dentro l'orizzonte di questo concetto di essere. L'Esserci, alla pari di ogni altro ente, è inteso come un reale semplicemente-presente. E cosìl'essere in generale assume il senso della realtà.[101n] Il concetto di realtà acquista pertanto un primato caratteristico in seno alla problematica

ontologica. Tale primato sbarra la strada a una genuina analitica esistenziale dell'Esserci, anzi impedisce già di vedere l'essere dell'utilizzabile che per primo si incontra nel mondo. E così l'intera problematica dell'essere in generale è avviata su una falsa strada. Tutti i restanti modi di essere vengono determinati negativamente, o privativamente, in riferimento a quello di realtà.

Di conseguenza, non solo l'analitica dell'Esserci, ma la stessa elaborazione del problema dell'essere in generale devono essere sottratte all'orientamento unilaterale nella realtà come unico senso dell'essere. È necessario dimostrare che la «realtà» non solo è un modo di essere fra altri, ma dipende ontologicamente da altri modi di essere, come l'Esserci, il mondo e l'utilizzabilità. Per dimostrarlo bisogna esaminare a fondo il problema della realtà, le sue condizioni e i suoi limiti.

Sotto il titolo di «problema della realtà» si nascondono varie questioni: 1) Se ci sia, in generale, un ente «trascendente la coscienza». 2) Se la realtà del «mondo esterno» possa essere sufficientemente dimostrata. 3) Fino a qual punto questo ente, ammesso che sia reale, risulta conoscibile nel suo essere-in-sé. 4) Che cosa significa, in generale, il senso di questo ente, la realtà. La seguente discussione del problema della realtà tratterà tre questioni, con riferimento al problema ontologico fondamentale: a) la realtà come problema dell'essere e della dimostrabilità del «mondo esterno»; b) la realtà come problema ontologico; c) realtà e Cura.

a - La realtà come problema dell'essere del «mondo esterno» e della sua dimostrabilità

La prima e più importante tra le questioni elencate intorno alla realtà è quella ontologica riguardante il significato della realtà in generale. In mancanza di una problematica ontologica pura e di una corrispondente metodica, questo problema, anche quando fu posto esplicitamente, finì per confondersi con la discussione intorno al «problema del mondo esterno»; l'analisi della realtà è infatti possibile solo sul fondamento di un accesso adeguato al reale. La conoscenza intuitiva è da sempre il modo specifico di cogliere il reale. Tale coglimento «è» un comportamento della psiche, della coscienza. Ma poiché la realtà ha il carattere dell'in-sé e dell'indipendenza, il problema del senso della realtà si connette a quello dell'indipendenza possibile del reale «dalla coscienza» e della trascendenza possibile della coscienza verso la «sfera» del reale. La possibilità di un'analisi ontologica esauriente della realtà dipende dalla misura in cui è stato chiarito nel suo essere anche ciò rispetto a cui deve sussistere l'indipendenza, ciò che deve essere trasceso. Solo in questo modo sarà possibile cogliere ontologicamente anche il modo di essere del trascendere stesso. E infine, la via d'accesso primaria al reale deve essere garantita nel senso di una soluzione del problema della idoneità o meno del conoscere a svolgere questa funzione.

Tutte queste indagini che condizionano la possibilità del problema ontologico della realtà sono state condotte nel corso dell'analitica esistenziale finora elaborata. Il conoscere ci è apparso come un modo subordinato di accesso al reale. Il reale è per essenza accessibile solo come ente intramondano. Ogni accesso a tale ente è fondato ontologicamente nella costituzione fondamentale dell'Esserci, nell'essere-nel-mondo. L'essere-nel-mondo ha la costituzione ontologica più originaria della Cura (avanti-

a-sé esser-già-in-un-mondo in quanto esser-presso l'ente intramondano).

Il problema se in generale sussista un mondo, e se il suo essere possa esser dimostrato, è senza senso come problema posto dall'Esserci in quanto essere-nel-mondo; e chi altro, d'altronde, potrebbe porlo? Tale problema è inoltre affetto da una equivocità. Manca infatti la distinzione fra mondo nel senso di in-che dell'in-essere e «mondo» nel senso dell'ente intramondano, cioè del presso-che dell'immedesimazione prendente cura. Ma il mondo è già essenzialmente aperto con l'apertura dell'essere dell'Esserci; il «mondo» è già sempre scoperto con l'apertura del mondo. E ciò anche se l'ente intramondano, nel senso del reale, della semplice-presenza, è ancora coperto. Ma anche il reale stesso è scopribile soltanto sul fondamento di un mondo già aperto. E solo su questo fondamento il reale può restare ancora nascosto. Si pone il problema della «realtà» del «mondo esterno» senza un chiarimento preliminare del fenomeno del mondo come tale. Di fatto il «problema del mondo esterno» è sempre impostato nel senso dell'ente intramondano (le cose e gli oggetti). Di conseguenza queste discussioni si avvolgono in una problematica ontologica quasi inestricabile.

L'aggrovigliarsi dei problemi, la confusione fra ciò che si vuol dimostrare, ciò che è dimostrato e ciò con cui la dimostrazione è condotta si rivela nella «Confutazione dell'idealismo»[78] di Kant. Kant definisce uno «scandalo della filosofia e della ragione umana in generale»[79] la mancanza a tutt'oggi di una prova dell'«esistenza delle cose fuori di noi» tale da risultare inoppugnabile e al sicuro da ogni scetticismo. Egli stesso offre questa prova, e precisamente sotto forma di dimostrazione della «tesi»: «La coscienza semplice ma empiricamente determinata della mia

esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me».[80]

Osserviamo esplicitamente in primo luogo che Kant usa il termine esistenza [Dasein] per designare quel modo di essere che noi abbiamo chiamato nella presente ricerca «semplice-presenza». «Coscienza della mia esistenza» significa per Kant coscienza della mia semplice-presenza nel senso di Cartesio. Il termine «esistenza» significa, per lui, tanto la semplice-presenza della coscienza come la semplice-presenza delle cose.

La prova dell'«esistenza delle cose fuori di me» riposa sul fatto che alla natura del tempo appartengono cooriginariamente permanenza e mutamento. La mia semplice-presenza, cioè la semplice-presenza di una molteplicità di rappresentazioni date nel senso interno, è un mutamento semplicemente-presente. Ma la determinazione del tempo presuppone qualcosa di semplicemente-presente che permanga. Siffatto permanente non può però essere «in noi», «proprio perché la mia esistenza nel tempo non è determinata che in virtù di questo permanente».[81] Col mutamento «in me», posto empiricamente nella sua semplice-presenza, è perciò posto di necessità, sempre empiricamente, anche qualcosa di permanente «fuori di me», anch'esso semplicemente-presente. Questo permanente è la condizione della possibilità della semplice-presenza «in me» del mutamento. L'esperienza dell'essere-nel-tempo delle rappresentazioni implica, cooriginariamente, qualcosa che muta «in me» e qualcosa di permanente «fuori di me».

La prova non è certo un'inferenza causale e quindi non è nemmeno affetta dagli inconvenienti di tali inferenze. Kant ci dà una sorta di «prova ontologica» desunta dall'idea

dell'ente temporale. A prima vista può sembrare che Kant si sia liberato dall'ammissione cartesiana di un soggetto isolato e precostituito. Ma è soltanto un'apparenza. Il semplice fatto che Kant senta il bisogno di una prova dell'«esistenza delle cose fuori di me» basta a dimostrare che egli ha posto il punto d'appoggio della problematica nel soggetto, nell'«in me». E infatti la dimostrazione è condotta partendo dal mutamento empiricamente dato in me. Il «tempo» su cui si fonda la prova è sperimentato soltanto «in me». Esso funge da pedana per il salto dimostrativo nel «fuori di me». Inoltre Kant osserva: «L'[idealismo] problematico che si limita a sostenere l'incapacità di dimostrare mediante l'esperienza immediata un'esistenza fuori della nostra, è ragionevole e conforme a una ben fondata maniera filosofica di pensare: e precisamente che non si debba pronunciare un giudizio risolutivo prima che sia stata reperita una prova sufficiente».[82]

Ma anche se Kant si fosse liberato dal primato ontico del soggetto isolato e dell'esperienza interna, egli resterebbe sempre legato, sul piano ontologico, alla posizione di Cartesio. Ciò che Kant dimostra, ammessa la legittimità della prova e del suo fondamento in generale, è la necessità dell'esser-semplicemente-presente-assieme dell'ente che muta e dell'ente che permane. Ma questa connessione di due semplici-presenze non significa ancora la compresenza di soggetto e oggetto. E anche se ciò fosse dimostrato, resterebbe sempre all'oscuro ciò che è ontologicamente decisivo: la costituzione fondamentale del «soggetto», dell'Esserci, in quanto essere-nel-mondo. L'esser-semplicemente-presente-assieme dello psichico e del fisico è, onticamente e ontologicamente, del tutto diverso dal fenomeno dell'essere-nel-mondo.

Kant presuppone la distinzione e la connessione dell'«in

me» e del «fuori di me»; e la presuppone giustamente in linea di fatto, ma ingiustamente nel senso della sua tendenza a dimostrarla. Ugualmente non dimostra che quanto si stabilisce sul fondamento del tempo nei riguardi dell'esser semplicemente-presente-assieme del mutante e del permanente valga anche nei riguardi della connessione dell'«in me» e del «fuori di me». Se ciò che raccoglie in unità la distinzione e la connessione del «dentro» e del «fuori», anziché presupposto, come lo è nella sua dimostrazione, fosse stato visto esplicitamente, se fosse stato afferrato concettualmente ciò che in tale presupposizione è presupposto, sarebbe venuta meno la possibilità di considerare ancora mancante e necessaria la dimostrazione dell'«esistenza delle cose fuori di me».

Lo «scandalo della filosofia» non consiste nel fatto che finora questa dimostrazione non è ancora stata data, ma nel fatto che tali dimostrazioni continuino a essere richieste e tentate. Simili attese, richieste ed esigenze derivano da un'insufficiente posizione di ciò indipendentemente dal quale, e «a prescindere» dal quale, si dovrebbe dimostrare la semplice-presenza di un «mondo». Non sono le prove a essere insufficienti, ma è insufficiente la determinazione del modo di essere dell'ente che prova ed esige le prove. Può quindi nascere l'illusione che, se si prova la necessità dell'essere-semplicemente-presenti-assieme di due semplici-presenze, si sia provato o si possa provare qualcosa intorno all'Esserci in quanto essere-nel-mondo. L'Esserci, rettamente inteso, si oppone a questo genere di prove, poiché esso, nel suo essere, è già sempre ciò che le dimostrazioni tardive ritengono necessario attribuirgli con una dimostrazione.

Se dall'impossibilità di dimostrare la semplice-presenza delle cose fuori di me si volesse inferire che essa è «da

accettare semplicemente per fede»,[83] non si eliminerebbe l'incomprensione del problema. Infatti resterebbe sempre valido il pregiudizio che, in linea di diritto e su un piano ideale, si dovrebbe poter dare una dimostrazione. Quand'anche ci si limitasse alla «fede nella realtà del mondo esterno» non si eliminerebbe l'impostazione erronea del problema, anche nel caso in cui si riconoscesse esplicitamente a questa fede il suo «buon diritto». L'esigenza della prova è mantenuta anche quando si tenta di soddisfarla per una via diversa da quella della prova dimostrativa.[84]

Anche facendo appello al principio che il soggetto deve presupporre (e che già sempre incoscientemente presuppone) la semplice-presenza del «mondo esterno», non si uscirebbe dall'ipotesi fittizia del soggetto isolato. Il fenomeno dell'essere-nel-mondo sarebbe perduto di vista non meno che con la prova della semplice-presenza dello psichico e del fisico. Facendo presupposizioni di questo genere, l'Esserci arriva sempre «troppo tardi», considerato che esso compie queste presupposizioni in quanto ente (e come diversamente potrebbe farlo?) e che, in quanto ente, è già sempre in un mondo. «Prima» di ogni presupposizione e di ogni comportamento dell'Esserci, c'è l'«a priori» della costituzione d'essere dell'Esserci in quanto Cura.

Credere nella realtà del «mondo esterno», con diritto o no, provare questa realtà, sufficientemente o no, presupporla, esplicitamente o no, sono tutti tentativi che, all'oscuro come sono circa il terreno su cui si muovono, presuppongono un soggetto senza-mondo, un soggetto non sicuro del proprio mondo, un soggetto che deve perciò cominciare con l'assicurarsi del proprio mondo. L'essere-nel-mondo è basato fin dall'inizio su un coglimento, una supposizione, una certezza, una fede, cioè un

comportamento che è già sempre, a sua volta, un modo subordinato dell'essere-nel-mondo.

Il «problema della realtà» come problema della sussistenza e della dimostrabilità di un mondo esterno è un problema impossibile; non però perché conduca ad aporie insuperabili, ma perché l'ente stesso che funge da tema in questo problema contraddice a una impostazione del genere. Il problema non è quello di dimostrare che e come sussista un «mondo esterno», ma di spiegare perché l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, abbia la tendenza a relegare nel nulla il «mondo esterno» mediante una riduzione «gnoseologica», per doverlo poi dimostrare come sussistente. La causa di tutto ciò sta nella deiezione dell'Esserci e nel conseguente smarrimento della comprensione primaria dell'essere mediante la sua interpretazione come semplice-presenza. All'interno di questo orientamento ontologico, l'impostazione «critica» del problema trova come realtà semplicemente-presente innanzi tutto e unicamente certa solo la mera «interiorità». Dopo aver infranto il fenomeno originano dell'essere-nel-mondo, si cerca di gettare un ponte fra i suoi due tronconi che rimangono, il soggetto isolato e il «mondo».

Non è possibile esaminare particolareggiatamente in questa sede i molteplici tentativi di soluzione del «problema della realtà» compiuti dalle varie specie di realismo, di idealismo e dalle dottrine intermedie. Quanto è vero che ognuno di questi tentativi contiene un elemento della problematica genuina, altrettanto lo è il fatto che sarebbe assurdo pretendere di raggiungere la soluzione del problema attraverso la riunione di questi elementi. È invece indispensabile capire in linea di principio che le diverse soluzioni gnoseologiche non sono manchevoli tanto in se stesse, quanto perché per la loro negligenza ai danni

dell'analitica esistenziale dell'Esserci in generale non raggiungono nemmeno il terreno per una problematica assicurata nei fenomeni. Ma questo terreno non può essere raggiunto neppure attraverso una rettifica fenomenologica successiva dei concetti di soggetto e di coscienza.[102n] Un procedimento di questo genere non eliminerebbe l'inadeguatezza dell'impostazione del problema.

Con l'Esserci, come essere-nel-mondo, è già sempre aperto anche l'ente intramondano. Questa affermazione ontologico-esistenziale sembra concordare con la tesi del realismo che il mondo esterno è realmente presente. Poiché l'enunciato esistenziale suddetto non implica alcuna negazione dell'esser semplicemente-presente dell'ente intramondano, esso coincide quanto al risultato, per così dire dossograficamente, con la tesi del realismo. Ma si distingue fondamentalmente da ogni realismo per il fatto che questo considera la realtà del «mondo» bisognosa di dimostrazione e dimostrabile. L'una e l'altra cosa sono invece negate dal punto di vista esistenziale. Ma ciò che separa nettamente il punto di vista esistenziale dal realismo, è la cecità ontologica di quest'ultimo. Esso tenta infatti di spiegare la realtà onticamente, mediante nessi causali tra entità reali.

L'idealismo, per quanto opposto[103n] al realismo e per quanto inaccettabile nei risultati, vanta un primato fondamentale, sempre che non si mistifichi da sé in idealismo «psicologico». Quando l'idealismo osserva che l'essere e la realtà esistono solo «nella coscienza», esso esprime in tal modo il principio che l'essere non può essere spiegato mediante l'ente. Ma poiché non chiarisce il fatto che qui accade una comprensione dell'essere e che cosa significhi ontologicamente questa comprensione dell'essere, né come essa sia possibile e come appartenga alla

costituzione dell'essere dell'Esserci,[104n] l'idealismo costruisce nel vuoto la sua interpretazione della realtà. Affermare che l'essere non è spiegabile mediante l'ente e che la realtà è possibile solo nella comprensione dell'essere, non esonera dal porsi il problema dell'essere della coscienza, della res cogitans stessa. L'analisi ontologica della coscienza quale compito preliminare inevitabile è una conseguenza della stessa tesi idealistica. Solo perché l'essere è «nella coscienza», cioè comprensibile nell'Esserci, l'Esserci può cogliere ed elaborare concettualmente i caratteri ontologici dell'indipendenza, dell'«in sé» e della realtà in generale. Solo su questa base la visione ambientale preveggente può cogliere un ente «indipendente» che viene incontro nel mondo.

Se il termine idealismo sta a significare che l'essere non è mai esplicabile mediante l'ente,[105n] ma che, per ogni ente, c'è già il «trascendentale», allora nell'idealismo è riposta l'unica possibilità adeguata di una problematica filosofica. In tal caso Aristotele non fu meno idealista di Kant. Se però idealismo significa la riconduzione di ogni ente a un soggetto o a una coscienza, non altrimenti caratterizzabili che come indeterminati nel loro essere e tali da essere definibili tutt'al più in modo negativo come «non cose», allora questo idealismo è metodologicamente non meno ingenuo del più grossolano realismo.

Rimane ancora la possibilità di impostare il problema della realtà al di qua di ogni assunzione di uno o dell'altro di questi «punti di vista», mediante la tesi che ogni soggetto è ciò che è solo per un oggetto e viceversa. Tuttavia, in questa impostazione formale rimangono ontologicamente indeterminati tanto gli elementi della correlazione quanto la correlazione stessa. Ma la correlazione nel suo insieme dovrà pur esser necessariamente concepita come essente «in

qualche modo», dovrà cioè esser pensata nel quadro di una qualche idea dell'essere. Solo dopo che sia stato garantito il terreno ontologico esistenziale mediante l'analisi dell'essere-nel-mondo, la correlazione potrà esser riconosciuta come una relazione formalizzata e ontologicamente indifferente.

La discussione dei presupposti inespliciti nei tentativi di soluzione del problema della realtà su basi semplicemente «gnoseologiche» mostra che questo problema dev'essere ripreso, quale problema ontologico, in seno all'analitica esistenziale dell'Esserci.[85]

b - La realtà come problema ontologico

Se l'espressione «realtà»[106n] significa, come infatti significa, l'essere dell'ente (res) semplicemente-presente dentro il mondo, l'analisi di questo modo di essere dovrà attenersi al seguente principio: l'ente che è dentro il mondo, l'ente intramondano, è determinabile ontologicamente solo se è stato chiarito il fenomeno della intramondanità. Ma quest'ultima si fonda nel fenomeno del mondo, il quale, da parte sua, in quanto momento essenziale della struttura dell'essere-nel-mondo, rientra nella costituzione fondamentale dell'Esserci. L'essere-nel-mondo, a sua volta, è legato ontologicamente a quella totalità strutturale dell'essere dell'Esserci che fu caratterizzata come Cura. Sono questi i fondamenti e gli orizzonti la cui chiarificazione rende possibile l'analisi della realtà. Solo in questo contesto diviene comprensibile ontologicamente il carattere dell'in-sé. Nelle precedenti indagini l'essere dell'ente intramondano fu interpretato nell'orizzonte di questo insieme di problemi.[86]

Entro certi limiti è certamente possibile caratterizzare

fenomenologicamente la realtà del reale anche senza una base ontologico-esistenziale esplicita. La cosa fu tentata da Dilthey nell'opera già citata. Il reale è esperito nell'impulso e nella volontà. La realtà è resistenza o, meglio, resistenzialità. L'esame analitico del fenomeno della resistenza è ciò che vi è di positivo nell'opera menzionata e fornisce la convalida più soddisfacente dell'idea di una «psicologia descrittiva e analitica». Ma lo svolgimento fruttuoso dell'analisi del fenomeno della resistenza è compromesso dalla impostazione gnoseologica del problema della realtà. Il «principio di fenomenicità» impedisce a Dilthey di giungere a un'interpretazione ontologica dell'essere della coscienza. «La volontà e il suo ostacolo sorgono dentro la medesima coscienza.»[87] Il modo di essere di questo «sorgere», il senso d'essere del «dentro», il rapportarsi dell'essere della coscienza al reale come tale, tutto ciò avrebbe bisogno di una determinazione ontologica. Questa determinazione manca perché Dilthey lascia la «vita», «oltre» la quale certo non si può risalire, nell'indifferenza ontologica. L'interpretazione ontologica dell'Esserci non può consistere nel ricorso ontico a un altro ente. Il fatto che Dilthey sia stato confutato in sede gnoseologica non deve però impedirci di trar profitto da quanto le sue analisi contengono di positivo; esso consiste proprio in ciò che queste confutazioni non riuscirono a capire.

Così Scheler ha recentemente ripreso l'interpretazione della realtà di Dilthey.[88] Egli sostiene una «teoria volontaristica dell'Esserci». Ma l'Esserci vi è concepito, in senso kantiano, come semplice-presenza. L'«essere dell'oggetto è dato immediatamente solo nell'impulso e nella volontà». Scheler non si limita a sostenere, con Dilthey, che la realtà non è mai data primariamente nel pensiero e nel conoscere, ma pone l'accento sul fatto che il conoscere non

è come tale un giudicare e che il sapere è un «rapporto d'essere».

Anche per questa teoria vale sostanzialmente ciò che già dicemmo a proposito della indeterminatezza ontologica del fondamento in Dilthey. L'analisi ontologica dei fondamenti della «vita» non può neppure essere introdotta in un secondo tempo come un'infrastruttura. Essa regge e condiziona l'analisi della realtà e l'esplicazione integrale della resistenza e dei suoi presupposti fenomenici. La resistenza si incontra nel non-poter-passare-attraverso sotto forma di impedimento al voler-passare. Ma con ciò è già aperto qualcosa a cui tendono impulso e volontà. L'indeterminatezza ontica di questo a-cui non autorizza a ignorarlo in sede ontologica o addirittura a ridurlo a nulla. Il tendere-a…, che urta nella resistenza e che solo può «urtare» in essa, esiste come tale rispetto a una totalità di appagatività. Ma lo scoprimento di quest'ultima si fonda nell'apertura dell'insieme dei rimandi della significatività. L'esperienza della resistenza, cioè la scoperta di qualcosa di resistente nel corso dello sforzo, è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell'apertura del mondo. La resistenza caratterizza l'essere dell'ente intramondano. Le esperienze di resistenza determinano unicamente l'ampiezza e la direzione dello scoprimento dell'ente che si incontra dentro il mondo. Il loro sommarsi non conduce però all'apertura del mondo, bensì la presuppone. Lo star «contro» e «di fronte» trovano la loro possibilità ontologica nell'essere-nel-mondo già aperto.

Inoltre la resistenza non è sperimentata nel corso di un impulso o di un volere «sorgenti» dal nulla. Ambedue questi fenomeni si rivelano essere modificazioni della Cura. Solo un ente che abbia il modo di essere della Cura ha la possibilità di urtare contro resistenze intramondane. Se si

definisce quindi la realtà come resistenza, bisogna tener presenti due cose: in primo luogo, che la resistenza non è che uno dei molti caratteri della realtà e, in secondo luogo, che la resistenza presuppone necessariamente un mondo già aperto. La resistenza caratterizza il «mondo esterno» nel senso dell'ente intramondano, ma mai nel senso del mondo. La «coscienza della realtà» è anch'essa una modalità dell'essere-nel-mondo. Qualsiasi «problematica del mondo esterno» rinvia necessariamente a questo fenomeno esistenziale fondamentale.

Se il cogito sum dovesse servire come punto di partenza dell'analitica esistenziale dell'Esserci, esso dovrebbe non solo essere invertito, ma altresì sottoposto a una nuova verifica ontologico-fenomenica del suo contenuto. La prima parte diverrebbe allora il sum e precisamente nel senso di: io-sono-in-un-mondo. In quanto tale, «io sono» nella possibilità di esser-per diversi comportamenti (cogitationes) quali modi di esser-presso l'ente intramondano. Cartesio, al contrario, dice: le cogitationes sono semplici-presenze con le quali è semplicemente-presente un ego come res cogitans priva di mondo.

c - Realtà e Cura

«Realtà» è una designazione ontologica dell'ente intramondano. Se è presa come la designazione di questo modo di essere in generale, l'utilizzabilità e la semplice-presenza divengono modi della realtà. Se si lascia invece a questa parola il suo significato tradizionale,[107n] essa designa l'essere concepito come semplice-presenza-della-cosa. Ma non ogni semplice-presenza è semplice-presenza di una cosa. La «natura» che ci «circonda» è certamente un ente

intramondano, ma non presenta né il modo di essere dell'utilizzabile né quello della semplice-presenza nel senso della «cosa di natura». In qualunque modo si interpreti l'essere della «natura», tutti i modi di essere dell'ente intramondano sono fondati ontologicamente nella mondità del mondo e quindi nel fenomeno dell'essere-nel-mondo. Dal che risulta che la realtà non ha alcun primato fra i vari modi di essere dell'ente intramondano e non può caratterizzare in modo ontologicamente adeguato né il mondo né l'Esserci.

Nell'ordine dei fondamenti ontologici e delle possibilità di giustificazione categoriale ed esistenziale, la realtà è da rinviarsi al fenomeno della Cura. Che la realtà si fondi ontologicamente nell'essere dell'Esserci, non significa che il reale possa essere ciò che è soltanto se, e fintanto che, esiste l'Esserci.

Certamente solo fintanto che l'Esserci è [ist], cioè fintanto che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere, «c'è» [gibt es] essere. Se l'Esserci non esiste, allora non «è» né l'«indipendenza», né l'«in-sé». Allora queste espressioni non sono né comprensibili né incomprensibili; e l'ente intramondano non è né scopribile né tale da poter esser-nascosto. Allora non si può dire né che l'ente ci sia né che non ci sia. Invece ora, ossia fintanto che c'è la comprensione dell'essere e quindi la comprensione della semplice-presenza, si può dire che l'ente vi sarà ancora anche allora.

Questa dipendenza dell'essere, non dell'ente, dalla comprensione dell'essere, cioè la dipendenza della realtà, non del reale, dalla Cura, preserva l'analitica dell'Esserci dalla tentazione, sempre risorgente nonostante la sua acrisia, di interpretare l'Esserci sul modello dell'idea di realtà. Solo

l'orientamento nell'esistenzialità, interpretata in modo ontologico positivo, dà la garanzia che nel corso effettivo dell'analisi della «coscienza» o della «vita» non si assuma a base della ricerca un senso della realtà preso a caso e indifferente.

Che l'ente avente il modo di essere dell'Esserci non possa essere concepito in base all'idea di realtà o di sostanzialità, fu da noi espresso con la tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza. L'interpretazione dell'esistenzialità come Cura e la sua demarcazione rispetto alla realtà non costituiscono tuttavia da sole l'intera analitica esistenziale; esse non fanno che chiarire ulteriormente l'intrecciarsi delle questioni relative al problema dell'essere, ai suoi possibili modi e al senso di queste modificazioni: solo se la comprensione dell'essere è, l'ente si rende accessibile come ente; solo se un ente avente il modo di essere dell'Esserci è, la comprensione dell'essere diventa possibile come tale.

§ 44 Esserci, apertura e verità

Fin dai tempi più lontani la filosofia ha congiunto verità ed essere.[108n] La prima scoperta dell'essere dell'ente, dovuta a Parmenide, «identifica» l'essere con l'apprensione intuitiva dell'essere:τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[89]Nel suo schizzo della storia della scoperta delleἀρχαί[90]Aristotele osserva che i filosofi che lo precedettero, sotto la spinta delle «cose stesse», furono costretti a indagare ulteriormente:αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.[91]E descrive lo stesso fatto anche con le parole:ἀναγκαζόμενος δ᾽ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις,[92]egli (Parmenide) fu costretto a seguire ciò

che si manifestava da se stesso. In un altro luogo egli dice:ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,[93]indagarono costretti dalla «verità» stessa. Aristotele designa questa ricerca comeφιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας,[94]«filosofare» sulla «verità», o anche:ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,[95]far vedere nei riguardi e nell'ambito della «verità». La filosofia stessa è definita comeἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας,[96]scienza della «verità». Essa è caratterizzata anche comeἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν,[97]come scienza che considera l'ente in quanto ente, cioè rispetto al suo essere.

Che significa qui «indagare sulla verità», scienza della «verità»? In questa indagine la «verità» sarà forse assunta a tema nel senso delle teorie della conoscenza o del giudizio? Manifestamente no, perché «verità» ha qui lo stesso significato di «cosa», di «automanifestantesi». Ma che cosa significa allora il termine «verità» se può essere usato come equivalente a «ente» e a «essere»?

Se la verità ha a buon diritto una connessione originaria con l'essere, il problema della verità finisce per cadere nell'ambito[109n] della problematica ontologica fondamentale. Ma, in tal caso, non dovremmo aver già incontrato questo fenomeno nel corso dell'analisi fondamentale preparatoria, dell'analitica dell'Esserci? In quale connessione ontico-ontologica sta la «verità» con l'Esserci e con quella determinazione ontica di esso a cui demmo il nome di comprensione dell'essere? Partendo da quest'ultima, si può mostrare perché l'essere è necessariamente congiunto alla verità e questa a quello?

Non è possibile eludere queste domande. Se effettivamente l'essere «è congiunto» alla verità, il fenomeno della verità deve essere già stato trattato nelle analisi

precedenti, magari non esplicitamente e sotto altro nome. Considerando la focalizzazione del problema dell'essere, dobbiamo ora circoscrivere esplicitamente il fenomeno della verità e fissare con esattezza i problemi che porta con sé. A tal fine non è però sufficiente raccogliere i risultati delle analisi precedenti. La ricerca dovrà ricevere una nuova impostazione.[110n]

L'analisi muove dal concetto tradizionale di verità, tentando di chiarirne i fondamenti ontologici (a). Sulla scorta di questi fondamenti, sarà posto in luce il fenomeno originario della verità. In base ad esso si potrà stabilire la provenienza del concetto tradizionale di verità (b). La ricerca farà vedere che al problema dell'«essenza» della verità è legato necessariamente quello del modo di essere della verità. Contemporaneamente avrà luogo la chiarificazione ontologica del senso dell'affermazione che «la verità c'è», e del carattere della necessità in base alla quale «presupponiamo necessariamente» che la verità «c'è» (c).

a - Il concetto tradizionale di verità e i suoi fondamenti ontologici

Tre tesi caratterizzano la concezione tradizionale dell'essenza della verità e l'interpretazione della sua prima definizione: 1) il luogo della verità è l'asserzione (il giudizio). 2) L'essenza della verità consiste nella «adeguazione» del giudizio al suo oggetto. 3) Aristotele, il padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come «adeguazione».

Non è nostra intenzione fare la storia del concetto di

verità, storia che potrebbe essere esposta solo sulla scorta di una storia dell'ontologia. Ci limiteremo a qualche accenno alle dottrine più note, a titolo di introduzione alle discussioni analitiche.

Aristotele dice: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα,[98] le «impressioni» dell'anima, i νοήματα («rappresentazioni») sono adeguazioni alle cose. Questa affermazione, che non è affatto presentata come una definizione esplicita dell'essenza della verità, funse da appiglio alla successiva formulazione dell'essenza della verità come adaequatio intellectus et rei. Tommaso d'Aquino,[99] che per questa definizione rinvia ad Avicenna, il quale, a sua volta, la tolse dal Libro delle definizioni (decimo secolo) di Isacco Israeli, usa per adaequatio (adeguazione) anche i termini correspondentia (corrispondenza) e convenientia (convenienza).

La dottrina neokantiana della conoscenza del secolo decimonono ha sovente considerato questa definizione della verità come espressione di un realismo metodologicamente arretrato e ingenuo, e l'ha dichiarata inconciliabile col punto di vista affermatosi con la «rivoluzione copernicana» di Kant. Si dimentica però ciò su cui già Brentano richiamò l'attenzione, cioè che Kant stesso si attiene a questo concetto di verità, al punto da non porlo neppure in discussione: «L'antica e celebre domanda con cui si credeva di mettere alle strette i logici… è questa: Che cosa è la verità? La definizione nominale della verità, secondo cui essa è l'adeguazione del conoscere al suo oggetto, è qui accettata e presupposta…»[100]

«Se la verità consiste nella adeguazione di una conoscenza al suo oggetto, tale oggetto deve, per ciò stesso, essere distinto dagli altri; una conoscenza è falsa se non si adegua

all'oggetto cui è riferita, benché contenga qualcosa che potrebbe a ragione valere per altri oggetti.»[101] E nell'introduzione alla «Dialettica trascendentale» Kant dice: «Verità e parvenza non sono nell'oggetto in quanto intuito, ma nel giudizio su di esso in quanto pensato».[102]

La definizione della verità come «adeguazione», adaequatio, ὁμοίωσις, è certamente molto generica e vuota. Ma essa deve pur avere in sé qualcosa di valido se si è mantenuta nonostante il mutare delle interpretazioni della conoscenza, di cui la verità costituisce comunque un predicato essenziale. Ci interroghiamo ora sui fondamenti di questa «relazione». Che cos'è ciò che in questo complesso relazionale, adaequatio intellectus et rei, è implicitamente presupposto? Quale carattere ontologico ha il presupposto stesso?

Che significa, in generale, il termine «adeguazione»? L'adeguazione di qualcosa a qualcos'altro ha il carattere formale della relazione di qualcosa a qualcos'altro. Ogni adeguazione, quindi anche la «verità», è una relazione. Ma non ogni relazione è adeguazione. Un segno rinvia al significato. Il significare è una relazione, ma non è affatto un'adeguazione del segno al significato. D'altra parte è evidente che non ogni adeguazione significa ciò che nella definizione della verità è fissato come convenientia. Il numero 6 è adeguato a 16 meno 10. I numeri sono reciprocamente adeguati, sono uguali rispetto alla quantità. L'uguaglianza è un modo di adeguazione. L'adeguazione comporta strutturalmente qualcosa come il «rispetto a». Che cos'è ciò rispetto a cui gli elementi posti in relazione nell'adaequatio sono adeguati? L'esame della «relazione di verità» deve riguardare anche i tratti caratteristici degli elementi che entrano in relazione. Rispetto a che cosa intellectus e res sono adeguati? Il loro modo di essere e il

loro contenuto essenziale importano forse qualcosa rispetto al quale essi possono adeguarsi? Se l'uguaglianza è impossibile a causa della loro mancanza di omogeneità, diremo forse che intellectus e res sono simili? Ma la conoscenza deve «dare» la cosa così com'è. L'adeguazione ha il carattere relazionale del «così-come». In qual modo questa relazione è possibile come relazione fra intellectus e res? Da tali domande emerge con chiarezza che, se si vuol veder chiaro nella struttura della verità, non basta presupporre questo plesso relazionale, ma occorre ricondurlo al contesto ontologico che regge l'intero fenomeno come tale.

Ciò richiederà forse che l'analisi sviluppi la problematica «gnoseologica» relativamente alla relazione soggetto-oggetto? Oppure dovrà limitarsi all'interpretazione della «coscienza immanente della verità» e chiudersi così «all'interno della sfera» del soggetto? Tutti sono d'accordo nel considerare vera la conoscenza. Ma conoscere è giudicare. Nel giudizio bisogna distinguere fra il giudicare come processo psichico reale e il giudizio come contenuto ideale. Solo di quest'ultimo si dice che è «vero». Il processo psichico reale è invece semplicemente-presente o no. È dunque il contenuto ideale del giudizio ciò che sta nella relazione di adeguazione. Questa riguarda perciò una connessione fra il contenuto ideale del giudizio e la cosa reale, in quanto costituisce ciò intorno a cui verte il giudizio. L'adeguazione, quanto al suo modo di essere, è ideale o reale? Oppure né l'uno né l'altro? Come dev'essere intesa ontologicamente la relazione fra un ente ideale e una semplice-presenza reale? La relazione, infatti, sussiste e, nel giudizio concreto, sussiste non soltanto fra il contenuto ideale del giudizio e l'oggetto reale, ma anche fra il contenuto ideale e la formulazione reale del giudizio; nel

secondo caso non è forse ancora «più stretta»?

O forse non è lecito porsi il problema del senso ontologico della relazione fra reale e ideale della μέθεξις? La relazione deve comunque sussistere. Ma che significa, ontologicamente, sussistenza?

Come contestare la legittimità di queste domande? È forse a caso che questo problema non fa un passo avanti da più di due millenni? L'aggrovigliarsi del problema dipende forse dalla sua impostazione, cioè dalla scissione ontologicamente non chiarita di reale e ideale?

Nella formulazione «effettiva» del giudizio, non è forse ingiustificata la distinzione fra il pronunciamento reale e il contenuto ideale? E se la realtà concreta ed effettiva del conoscere e del giudicare ne risultasse scissa in due modi di essere, in due «strati», la cui ricomposizione non è più in grado di restituirci il modo di essere del conoscere? Non ha forse ragione lo psicologismo quando si oppone a questa scissione, benché anch'esso non chiarisca ontologicamente e addirittura non assuma nemmeno a problema il modo di essere del pensiero del pensato?

In sede di discussione del modo di essere della adaequatio, il ricorso alla distinzione fra il pronunciamento del giudizio e il contenuto del giudizio non arreca alcun vantaggio; fa però toccare con mano quanto la delucidazione del modo di essere del conoscere sia urgente e indifferibile. Ma la relativa indagine deve tentare di far vedere contemporaneamente il fenomeno della verità che caratterizza il conoscere. In quale momento la verità si rende fenomenicamente esplicita nel conoscere? Nel momento in cui il conoscere si giustifica come vero. L'autogiustificazione assicura al conoscere la sua verità. La relazione di adeguazione deve quindi manifestarsi nel contesto

fenomenico della giustificazione.

Immaginiamo che qualcuno, con le spalle volte alla parete, pronunci questo giudizio vero: «Il quadro appeso alla parete è di traverso». Questa asserzione è giustificata quando l'asserente, girandosi, vede il quadro di traverso. Che cosa viene giustificato in questa giustificazione? Qual è il senso della verifica dell'asserzione? Abbiamo forse un'adeguazione della «conoscenza» o del «conosciuto» alla cosa appesa alla parete? Sì e no, a seconda che sia fenomenicamente interpretato in modo adeguato o no ciò che l'espressione «il conosciuto» sta a indicare. A che cosa si è riferito colui che ha pronunciato il giudizio allorché ha giudicato il quadro senza percepirlo, «solo rappresentandoselo»? Forse a «rappresentazioni»? Certamente no, se per rappresentazione si intende un processo psichico. E non si è neppure riferito a una rappresentazione nel senso del rappresentato, se con questa espressione si intende un'«immagine» della cosa reale appesa alla parete. In realtà il giudizio emesso sul quadro «solo rappresentandoselo» si riferisce, in virtù del suo senso più proprio, al quadro reale appeso alla parete. È al quadro che ci si intende riferire e a null'altro. Qualsiasi interpretazione che introduca di soppiatto qualcos'altro a cui si riferirebbe l'asserzione «solo rappresentativa», falsifica il dato di fatto fenomenico di ciò a cui ci si riferisce. L'asserzione è un esser-per la cosa stessa. E che mai giustifica allora la percezione? Nient'altro se non il fatto che è proprio quell'ente che si intendeva nell'asserzione. Ciò che viene verificato è che l'asserente essere-per l'asserito è un far vedere l'ente, il fatto che l'asserente essere-per scopre l'ente «per» cui esso è. Ciò che viene giustificato è l'essere scoprente dell'asserzione. Nel procedimento di giustificazione il conoscere si riferisce esclusivamente

all'ente. La verifica ha luogo in esso. È l'ente in questione a manifestarsi così com'esso è in se stesso, cioè a mostrarsi identico a ciò che di esso è mostrato e scoperto nell'asserzione. Non c'è alcun raffronto di rappresentazioni né fra loro né rispetto a una cosa reale. Nella giustificazione non è in gioco la concordanza tra conoscenza e oggetto o tra psichico e fisico o tra «contenuti di coscienza». La giustificazione ha a che fare soltanto con lo scoprimento dell'ente stesso, con l'ente nel «come» del suo esser-scoperto. Essa trova la sua verifica nel fatto che l'asserito, cioè l'ente stesso, si manifesta come il medesimo. Verifica significa: manifestarsi dell'ente nella sua identità.[103] La verifica ha luogo sul «fondamento» dell'automanifestarsi dell'ente. Il che è possibile solo a patto che il conoscere asserente e verificante sia, in virtù del suo senso ontologico, uno scoprente essere-per l'ente reale stesso.

Che un'asserzione sia vera significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, «lascia vedere» (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser-scoperto. Esser-vero (verità) dell'asserzione significa essere-scoprente. La verità non ha quindi la struttura dell'adeguazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l'oggetto).

A sua volta l'esser-vero nel senso di esser-scoprente è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell'essere-nel-mondo. Questo fenomeno, in cui ravvisammo una costituzione fondamentale dell'Esserci, è il fondamento del fenomeno originario della verità. Bisogna dunque scrutare ancora più a fondo questo fenomeno.

b - Il fenomeno originario della verità e la provenienza

Esser-vero (verità) significa esser-scoprente. Ma non si tratta di una definizione della verità del tutto arbitraria? Può essere che ricorrendo a determinazioni concettuali così forzate si riesca a espellere l'idea di adeguazione dal concetto di verità. Ma una così equivoca vittoria non sarà pagata al prezzo del ripudio della «buona» tradizione antica? In realtà questa definizione apparentemente arbitraria contiene null'altro che l'interpretazione necessaria di ciò che la tradizione più remota della filosofia antica ha intravisto e, prefenomenologicamente, anche compreso. L'esser vero del λόγος in quanto ἀπόφανσις è l'ἀληθεύειν nel modo dell'ἀποφαίνεσθαι: lasciar vedere l'ente nel suo non-esser-nascosto (esser-scoperto), facendolo uscire dal suo esser-nascosto. La ἀλήθεια che nei passi da noi citati coincide per Aristotele con πρᾶγμα, φαινόμενα, significa le «cose stesse», ciò che si manifesta, l'ente nel come del suo esser-scoperto. È forse a caso che in un frammento di Eraclito,[104] uno dei documenti filosofici più antichi che trattino esplicitamente del λόγος, il fenomeno della verità si annuncia nel senso dell'esser-scoperto (non-esser-nascosto)? Al λόγος e a colui che lo pronuncia e lo comprende vengono contrapposti quelli che non capiscono niente. Il λόγος è φράζων ὅπως ἔχει, dice come stanno le cose (l'ente). Per coloro che non capiscono λανθάνει, resta invece nascosto ciò che essi fanno; ἐπιλανθάνονται, dimenticano: cioè, per essi, ciò che fu scoperto ricade nuovamente nell'esser-nascosto. Pertanto al λόγος appartiene il non-esser-nascosto, la ἀ-λήθεια. La traduzione con la parola «verità» e, più ancora, le definizioni concettuali e teoretiche di questa espressione velano il senso di ciò che i greci posero «ovviamente» a base

del significato di ἀλήθεια muovendo dalla comprensione prefilosofica che ne avevano.

Il ricorso a testimonianze come queste deve guardarsi dalla incontrollata mistica della parola; tuttavia il compito della filosofia, in ultima analisi, è quello di conservare la forza delle parole più elementari in cui l'Esserci si esprime, impedendo che siano livellate fino all'incomprensibilità a opera dell'intelletto comune e che diano così luogo a problemi apparenti.

Ciò che precedentemente[105] l'interpretazione, in certo modo dogmatica, affermò intorno al λόγος e alla ἀλήθεια ha ora ottenuto la sua giustificazione fenomenica. La «definizione» della verità che abbiamo presentata non è uno sbarazzarsi della tradizione, bensì la sua appropriazione originaria; tanto più se si riuscirà a far vedere che, e come, la teoria tradizionale dovette giungere all'idea della adeguazione proprio sul fondamento del fenomeno originario della verità.

La «definizione» della verità come esser-scoperto ed esser-scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall'analisi dei comportamenti dell'Esserci che noi, innanzi tutto, siamo soliti dire «veri».

Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell'Esserci. Ciò che a sua volta rende possibile questo scoprire deve necessariamente esser detto «vero» in un senso ancor più originario. Solo i fondamenti ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità più rigorosamente originario.

Lo scoprire è un modo di essere dell'essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggente ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, scopre l'ente intramondano. Questo si fa allora scoperto. In quanto tale, è «vero» in un

senso secondo. Primariamente «vero», ossia scoprente, è l'Esserci. Verità nel senso secondo non significa esser-scoprente (scoprimento) ma esser-scoperto (stato di scoprimento).

Ma nelle precedenti analisi della mondità del mondo e dell'ente intramondano abbiamo mostrato che l'esser-scoperto dell'ente intramondano si fonda nell'apertura del mondo. L'apertura è però il modo fondamentale dell'Esserci in conformità del quale esso è il suo Ci. L'apertura è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso, e riguarda cooriginariamente il mondo, l'in-essere e il se-Stesso. La struttura della Cura, in quanto avanti-a-sé (esser-già-in-un-mondo) come esser-presso l'ente intramondano, porta in sé l'apertura dell'Esserci. È con e in virtù di quest'ultima che c'è l'esser-scoperto; ciò significa che, con l'apertura dell'Esserci, è raggiunto il fenomeno più rigorosamente originario della verità. Ciò che fu precedentemente mostrato riguardo alla costituzione esistenziale del Ci[106] e relativamente all'essere quotidiano del Ci,[107] concerneva nient'altro che il fenomeno più originario della verità. Poiché l'Esserci è essenzialmente la sua apertura, cioè in quanto in se stesso aperto apre e scopre, esso è essenzialmente «vero». L'Esserci è «nella verità». Questa affermazione ha un senso ontologico. Essa non significa che l'Esserci, onticamente, sia sempre o ogni volta insediato «nell'intera verità», ma che della sua costituzione esistenziale fa parte l'apertura del suo essere più proprio.

Riepilogando quanto è stato detto finora, possiamo formulare le seguenti tesi in merito al senso esistenziale della proposizione: «L'Esserci è nella verità».

1) Della costituzione d'essere dell'Esserci è parte essenziale l'apertura in generale. Essa abbraccia la totalità

della struttura d'essere resa esplicita mediante il fenomeno della Cura. In questa rientra non solo l'essere-nel-mondo, ma l'esser-presso l'ente intramondano. L'essere dell'Esserci e la sua apertura portano cooriginariamente con sé l'esser-scoperto dell'ente intramondano.

2) Della costituzione d'essere dell'Esserci, e quale costitutivo della sua apertura, fa parte l'esser-gettato. In esso si fa chiaro che l'Esserci, in quanto mio e in quanto questo, è già sempre in un determinato mondo e presso una determinata cerchia di determinati enti intramondani. L'apertura è essenzialmente effettiva.

3) Della costituzione d'essere dell'Esserci fa parte il progetto, cioè l'aprente essere-per il proprio poter-essere. L'Esserci, in quanto comprendente, può comprendersi partendo dal «mondo» e dagli altri oppure dal suo poter-essere più proprio. Quest'ultima possibilità significa: l'Esserci si apre a se stesso nel suo poter-essere più proprio e in quanto più proprio. Questa apertura autentica mostra il fenomeno della verità più rigorosamente originario nel modo dell'autenticità. L'apertura più rigorosamente originaria e autentica in cui l'Esserci, in quanto poter-essere, può essere, è la verità dell'esistenza. Essa raggiunge la sua determinatezza ontologico-esistenziale solo nel contesto di una analisi dell'autenticità.

4) Della costituzione d'essere dell'Esserci fa parte la deiezione. Innanzi tutto e per lo più, l'Esserci è perso nel suo «mondo». La comprensione, in quanto progetto delle possibilità di essere, si è smarrita in esso. L'immedesimazione nel Si significa il predominio dello stato interpretativo pubblico. Attraverso chiacchiera, curiosità ed equivoco, lo scoperto e l'aperto cadono nei modi della contraffazione e della chiusura. L'essere-per l'ente non è

dissolto, ma sradicato. L'ente non è nascosto del tutto, anzi è scoperto, ma ad un tempo contraffatto; si mostra, ma nel modo della parvenza. Parimenti, ciò che prima era stato scoperto risprofonda nella contraffazione e nel nascondimento. Essendo l'Esserci essenzialmente deiettivo, esso, a causa della costituzione del suo essere, è nella «non verità». Questa espressione, come quella di «deiezione», qui è usata in senso ontologico. Ogni «valutazione» negativa di natura ontica è estranea all'analitica esistenziale. Della effettività dell'Esserci fanno parte chiusura e coprimento. Il senso ontologico-esistenziale completo della tesi: «l'Esserci è nella verità» porta con sé cooriginariamente: «l'Esserci è nella non verità». Ma solo in quanto aperto l'Esserci è anche chiuso; ed è soltanto perché con l'Esserci è già sempre scoperto anche l'ente intramondano che tale ente può essere coperto (nascosto) o contraffatto quando è incontrato nel mondo.

Stando così le cose, l'Esserci deve, per essenza, riappropriarsi esplicitamente anche di quanto ha già scoperto, contro la parvenza e la contraffazione, e deve sempre nuovamente riassicurarsi della scoperta fatta. A maggior ragione nessuna nuova scoperta prende mai le mosse da un nascondimento totale, ma dall'esser-scoperto nel modo della parvenza. L'ente ha l'aspetto di… cioè, in certo modo, è già scoperto e tuttavia ancora nascosto.

La verità (esser-scoperto) deve sempre essere strappata all'ente. L'ente viene sottratto a forza all'esser-nascosto. Il rispettivo esser scoperto effettivo, in certo modo, è sempre un furto. È forse a caso che i greci, per dire l'essenza della verità, usavano un termine che esprime privazione (ἀ-λήθεια)? In questa espressione dell'Esserci non si rivela una comprensione originaria del proprio essere, e cioè la comprensione, sia pur solo preontologica, che l'essere-nella-

non-verità costituisce una determinazione essenziale dell'essere-nel-mondo?

Il fatto che la dea della verità che guida Parmenide lo ponga innanzi a due vie, quella dello scoprire e quella del nascondere, significa nient'altro che questo: l'Esserci è già sempre nella verità e nella non verità. La via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνειν λόγῳ, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel decidersi per la prima.[108]

La condizione ontologico-esistenziale del fatto che l'essere-nel-mondo è determinato dalla «verità» e dalla «non verità», è riposta in quella costituzione dell'essere dell'Esserci[111n] che noi caratterizzammo come progetto gettato. Essa è un costitutivo della struttura della Cura.

L'interpretazione ontologico-esistenziale del fenomeno della Cura ha dato i seguenti risultati: 1) Verità, nel senso più rigorosamente originario, è l'apertura dell'Esserci, alla quale appartiene l'esser-scoperto dell'ente intramondano. 2) L'Esserci è cooriginariamente nella verità e nella non verità.

Queste affermazioni divengono comprensibili nell'orizzonte dell'interpretazione tradizionale del problema della verità[112n] solo se si mostra che: 1) la verità, intesa come adeguazione, trae la sua origine dall'apertura e precisamente da una sua modificazione particolare. 2) Lo stesso modo di essere dell'apertura conduce lo sguardo a posarsi innanzi tutto su questa sua modificazione derivata e a far sì che essa guidi la esplicazione teoretica della struttura della verità.

L'asserzione e la sua struttura, l'in-quanto apofantico, sono fondati nell'interpretazione e nella sua struttura, cioè nell'in-quanto ermeneutico e, inoltre, nella comprensione e nell'apertura dell'Esserci. Ma la verità è considerata una determinazione eminente dell'asserzione così derivata. Le

radici della verità dell'asserzione risalgono quindi all'apertura della comprensione.[109] Muovendo da questa indicazione della provenienza della verità dell'asserzione, dobbiamo ora chiarire esplicitamente nella sua derivazione il fenomeno dell'adeguazione.

L'esser-presso l'ente intramondano, il prendersi cura, è scoprente. Ma dell'apertura dell'Esserci fa parte, per essenza, il discorso.[110] L'Esserci si esprime; esprime cioè se stesso in quanto scoprente essere-per l'ente. Nell'asserzione l'Esserci si esprime dunque come tale sull'ente scoperto. L'asserzione comunica l'ente nel modo del suo esser-scoperto. L'Esserci che riceve la comunicazione fa così proprio lo scoprente essere-per l'ente di cui si parla. L'asserzione espressa contiene nel suo intorno-a-che l'esser-scoperto dell'ente. Questo esser-scoperto è custodito in ciò che è espresso. L'espressione, in certo modo, diviene un utilizzabile intramondano che può essere ricevuto e ritrasmesso agli altri. In virtù di questo custodimento dell'esser-scoperto, l'espressione utilizzabile assume essa stessa un riferimento all'ente nei confronti del quale essa funge da espressione. Lo scoprimento è sempre scoprimento-di… Anche nella semplice ripetizione di asserzioni altrui l'Esserci è un essere-per l'ente stesso di cui parla. Ma l'Esserci è e si ritiene esonerato da una riattuazione originaria dello scoprire.

L'Esserci non ha bisogno di portarsi in cospetto dell'ente stesso mediante un'esperienza «originaria», e resta tuttavia in un rapporto di essere-per l'ente. Lo scoprimento, in larga misura, non è il prodotto di una scoperta rispettivamente propria, ma il frutto del sentito dire. L'immedesimazione con ciò che è detto è tipica del modo di essere del Si. L'espressione assume come tale il ruolo di essere-per l'ente scoperto nell'asserzione. Ma quando questo ente deve essere

esplicitamente afferrato nel suo esser-scoperto, nasce l'esigenza di giustificare l'asserzione in quanto scoprente. Ora, l'asserzione pronunciata è un utilizzabile tale che, in quanto custodente l'esser-scoperto, ha in se stesso un riferimento all'ente scoperto. Giustificazione dell'esser-scoprente dell'asserzione significa ora: giustificazione del rapporto all'ente dell'asserzione che custodisce l'esser-scoperto. L'asserzione è un utilizzabile. L'ente cui essa, in quanto scoprente, si riferisce, è un utilizzabile intramondano o una semplice-presenza. Il riferimento stesso prende allora il modo di essere della semplice-presenza. Ma il riferimento richiede che l'esser-scoperto custodito nell'asserzione sia l'esser-scoperto-di... Il giudizio «contiene qualcosa che vale rispetto agli oggetti» (Kant). Il riferimento, a causa della sua trasformazione in relazione fra due semplici-presenze, assume ora anch'esso il carattere della semplice-presenza. L'esser-scoperto-di... diventa la conformità semplicemente-presente di una semplice-presenza (l'asserzione espressa) a un'altra semplice-presenza (l'ente su cui verte l'asserzione). Ma se la conformità è ormai vista solo come relazione fra due semplici-presenze, se cioè il modo di essere dei termini della relazione viene indistintamente concepito come semplice-presenza, il riferimento si presenta come un'adeguazione semplicemente-presente fra due semplici-presenze.

L'esser-scoperto dell'ente e l'esser-espressa dell'asserzione cadono nel modo di essere dell'utilizzabile intramondano. Ma poiché nell'esser-scoperto in quanto ESSER-SCOPERTO DI... persiste un riferimento alla semplice-presenza, l'esser-scoperto (verità) diviene, da parte sua, una relazione semplicemente-presente fra due semplici-presenze (intellectus e res).

Il fenomeno esistenziale dell'esser-scoperto, fondato

nell'apertura dell'Esserci, diviene una qualità semplicemente-presente, caratterizzata ancora da un riferimento, risolto però in una relazione semplicemente-presente. La verità, in quanto apertura e scoprente essere-per l'ente scoperto, si è mutata in verità come adeguazione fra due semplici-presenze intramondane. Ecco così dimostrata la derivazione ontologica del concetto tradizionale di verità.

Ciò che tuttavia nell'ordine della connessione dei fondamenti ontologico-esistenziali viene per ultimo, vale, sul piano ontico-effettivo, come primo e più vicino. Ma, a sua volta, questo fatto si fonda, quanto alla sua stessa necessità, nel modo di essere dell'Esserci stesso. Immedesimato nel prendersi cura, l'Esserci si comprende a partire da ciò che incontra dentro il mondo. L'esser-scoperto appartenente allo scoprire è incontrato innanzi tutto nel mondo in ciò che è es-presso. La verità è così esperita come semplice-presenza. Ma non è soltanto la verità ad essere incontrata come semplice-presenza, bensì la comprensione dell'essere in generale comprende innanzi tutto ogni ente come semplice-presenza. La riflessione ontologica più vicina sulla «verità» quale è innanzi tutto esperita in sede ontica intende il λόγος (asserzione) come λόγος τινός (asserzione su... scoprimento-di...), e interpreta questo fenomeno come semplice-presenza in vista del suo possibile carattere di semplice-presenzialità. Ma poiché la semplice-presenzialità è identificata senz'altro col senso dell'essere in generale, non è possibile neppure che nasca il problema se questo modo di essere della verità e la struttura della presenzialità che le viene innanzi tutto attribuita costituiscano o no un fenomeno originario. Questa comprensione dell'essere dell'Esserci, che si impone innanzi tutto e che a tutt'oggi non è ancora stata RADICALMENTE e ESPLICITAMENTE

superata, nasconde il fenomeno originario della verità.

Nello stesso tempo non si può lasciar passare inosservato che presso i greci, che per primi teorizzarono questa comprensione più vicina dell'essere e la fecero prevalere, era non meno viva l'originaria se pur preontologica comprensione della verità che fu fatta valere, almeno in Aristotele,[111] anche contro il coprimento implicito nella loro ontologia.

Aristotele non ha mai sostenuto la tesi che il «luogo» originario della verità sia il giudizio. Egli dice invece che il λόγος è quel modo di essere dell'Esserci che può essere scoprente o coprente. Questa duplice possibilità è ciò che vi è di caratteristico nell'esser-vero del λόγος; il λόγος è il comportamento che può anche coprire. E proprio perché Aristotele non sostenne mai la tesi sopra esaminata, non si trovò mai a «estendere» il concetto di verità dal λόγος al puro νοεῖν. La «verità» della αἴσθησις e della visione delle «idee» è lo scoprire originario. E solo perché la νόησις scopre originariamente, anche il λόγος, come διανοεῖν, può svolgere una funzione di scoperta.

La tesi che il «luogo» genuino della verità è il giudizio si rifà ingiustamente ad Aristotele e si fonda, quanto al suo contenuto, sul misconoscimento della struttura della verità. L'asserzione, non solo non è il «luogo» primario della verità ma, al contrario, in quanto modo di appropriazione dell'esser-scoperto e come modo dell'essere-nel-mondo, si fonda nell'attività scoprente, cioè nell'apertura dell'Esserci. La «verità» più originaria è il «luogo» dell'asserzione e la condizione ontologica della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti).

La verità, intesa nel suo senso più rigorosamente originario, rientra nella costituzione fondamentale

dell'Esserci. Il termine verità designa un esistenziale. Con ciò è già delineata la risposta al problema del modo di essere della verità e del senso della necessità di presupporre che «c'è verità».

c - Il modo di essere della verità e la presupposizione della verità

L'Esserci, in quanto costituito dall'apertura, è essenzialmente nella verità. L'apertura è un modo di essere essenziale dell'Esserci. «C'è» verità solo perché e fintanto che l'Esserci è. L'ente è scoperto solo quando, e aperto solo fintanto che, in generale, l'Esserci è. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in generale sono veri solo fintanto che l'Esserci è. Prima che l'Esserci, in generale, fosse e dopo che l'Esserci, in generale, non sarà più, non c'era e non ci sarà verità alcuna, poiché la verità, in quanto apertura, scoprimento ed esser-scoperto non può essere senza che l'Esserci sia. Le leggi di Newton, prima della loro scoperta, non erano «vere»; ciò non significa che fossero false e neppure che se, onticamente, d'ora innanzi non fossero più oggetto di riscoprimento, diverrebbero false. Tanto meno, poi, questa «restrizione» porta con sé una diminuzione dell'esser vere di queste «verità».

Che le leggi di Newton prima di lui non fossero né vere né false non significa che l'ente che esse, scoprendo, manifestano, non ci fosse prima. Le leggi divennero vere a opera di Newton e con esse divenne accessibile per l'Esserci l'ente in se stesso. In virtù del proprio scoprimento l'ente si rivelò come un ente che già prima era. Scoprire in questo senso è il modo d'essere della «verità».

Che ci siano «verità eterne» potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità. Finché questa prova non sarà stata fornita, tale affermazione rimane una fantasticheria che non accresce il suo credito per il fatto d'essere generalmente «creduta» dai filosofi.

In virtù del suo essenziale modo di essere conforme all'Esserci, ogni verità è relativa all'essere dell'Esserci. Si può intendere questa relatività nel senso che ogni verità è «soggettiva»? Certamente no, se per «soggettivo» si intende «ciò che è nell'arbitrio del soggetto». Infatti lo scoprire, conformemente al suo senso più proprio, sottrae l'asserzione all'arbitrio «soggettivo» e porta l'Esserci scoprente in cospetto dell'ente stesso. Solo perché la «verità», in quanto scoprire, è un modo di essere dell'Esserci, essa può essere sottratta all'arbitrio dell'Esserci. Anche la «validità universale» della verità trova il suo radicamento esclusivamente nel fatto che l'Esserci può scoprire e rilasciare l'ente in se stesso. Solo così l'Esserci può vincolare a sé stesso ogni asserzione possibile, cioè ogni manifestazione di sé. La verità, correttamente intesa, sarà forse in qualche modo pregiudicata se si afferma che essa è possibile onticamente solo nel «soggetto» e sta o cade con l'essere di esso?

Se si muove dal modo di essere della verità esistenzialmente concepito, diviene comprensibile anche il senso della presupposizione della verità. Perché noi dobbiamo presupporre che c'è verità? Che significa «presupporre»? Che stanno a significare «dobbiamo» e «noi»? Che significa «c'è verità»? «Noi» presupponiamo la verità perché «noi», essendo nel modo di essere dell'Esserci, siamo«nella verità». «Noi» presupponiamo la verità non come qualcosa che stia «al di fuori» e «al di sopra» di noi e a

cui ci rapporteremmo come ci rapportiamo ad altri «valori». Non siamo noi a presupporre la «verità», ma[113n] essaè ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo esser siffatti da «presupporre» qualcosa. È la verità che rende possibile qualcosa come il presupporre.

Che significa «presupporre»? Comprendere qualcosa come il fondamento dell'essere di un altro ente. Una siffatta comprensione dell'ente nell'articolazione del suo essere è possibile solo sul fondamento dell'apertura, cioè dell'esser-scoprente da parte dell'Esserci. Presupporre la «verità» significa allora comprenderla come qualcosa in vista-di-cui l'Esserci è. Ma l'Esserci – in virtù della sua costituzione ontologica in quanto Cura – è già sempre avanti-a-sé. Esso è un ente per il quale nel suo essere ne va del suo più proprio poter-essere. All'essere e al poter-essere dell'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, appartengono in linea essenziale l'apertura e lo scoprimento. Per l'Esserci ne va del suo poter-essere-nel-mondo, e in esso del prendersi cura dell'ente intramondano, scoprendolo ambientalmente. Nella costituzione ontologica dell'Esserci in quanto Cura, l'esser-avanti-a-sé, è insito il «presupporre» più originario. Poiché l'essere dell'Esserci porta con sé questo auto-presupporsi, «noi» dobbiamo presupporre anche «noi stessi» come determinati dall'apertura. Questo «presupporre», insito nell'essere dell'Esserci, non si riferisce all'ente difforme dall'Esserci e sussistente oltre ad esso, ma unicamente all'Esserci stesso. La verità presupposta, il «c'è» con cui il suo essere deve essere determinato, ha il modo di essere e il senso d'essere dell'Esserci stesso. Noi dobbiamo «fare» la presupposizione della verità perché tale presupposizione è già «fatta» con l'essere del «noi».

Noi dobbiamo [müssen] presupporre la verità; essa deve essere come apertura dell'Esserci, così come l'Esserci stesso

deve essere sempre mio e sempre questo. Tutto ciò fa parte dell'essenziale esser-gettato dell'Esserci nel mondo. L'Esserci, in quanto se stesso, ha forse deciso liberamente, e potrà mai decidere, se vuole o no entrare nell'«Esserci»? «In sé» non è possibile vedere perché l'ente debba [soll] essere scoperto, perché la verità e l'Esserci debbano [müssen] sussistere. La confutazione abituale dello scetticismo, cioè della negazione dell'essere e della conoscibilità della «verità», rimane a mezza strada. Ciò che essa fa vedere, con argomentazioni formali, è semplicemente il principio che, quando si giudica, si presuppone la verità. È l'indicazione che dell'asserzione fa parte la «verità», e che il mostrare, conformemente al suo senso, è uno scoprire. Ciò che resta oscuro è perché debba essere così e in che cosa consista il «fondamento» ontologico di questa connessione d'essere necessaria tra giudizio e verità. Restano anche del tutto oscuri il modo di essere della verità e il senso della sua presupposizione e del suo fondamento ontologico nell'Esserci. È inoltre disconosciuto il fatto che, anche nel caso in cui nessuno giudichi, la verità è già ugualmente presupposta in quanto c'è l'Esserci.

Uno scettico non può essere confutato, come non si può «dimostrare» l'essere della verità. Lo scettico, se è effettivamente, nel modo della negazione della verità, non ha neppure bisogno di essere confutato. In quanto è e si è compreso in questo essere, esso ha dissolto l'Esserci, e con esso la verità, nella disperazione del suicidio. La verità non si può dimostrare nella sua necessità perche l'Esserci come tale non può sottoporsi a dimostrazione. Così come non è dimostrato che esistono «verità eterne», altrettanto non lo è che sia mai «esistito realmente» uno scettico (il che, in fondo, credono le stesse confutazioni dello scetticismo, nonostante il loro assunto). Forse ne sono invece esistiti più

di quanti l'ingenuità degli attacchi dialettico-formali contro lo scetticismo vorrebbe ammettere.

Accade così che il problema dell'essere della verità e della necessità di presupporla nonché il problema dell'essenza della conoscenza conducano all'ammissione di un «soggetto ideale». Ciò deriva, in modo esplicito o inesplicito, dall'esigenza legittima, ma ontologicamente non ancora fondata, che la filosofia debba avere come tema l'«a priori» e non «dati empirici» in quanto tali. Ma tale esigenza è soddisfatta dalla ammissione di un «soggetto ideale»? Non si tratta forse di un soggetto fantasticamente idealizzato? Col concetto di un siffatto soggetto non va forse perso proprio l'a priori del solo soggetto «effettivo», l'Esserci? Non appartiene forse all'a priori del soggetto effettivo, cioè all'effettività dell'Esserci, l'essere cooriginariamente nella verità e nella non verità?

Le idee di un «io puro» e di una «coscienza in generale» contengono così poco l'a priori di una soggettività «reale», da saltare di pari passo, senza vederli, i caratteri ontologici dell'effettività e della costituzione d'essere dell'Esserci. D'altro canto, il rifiuto della «coscienza in generale» non significa affatto la negazione dell'a priori, allo stesso modo che l'ammissione di un soggetto idealizzato non garantisce minimamente l'effettiva fondazione dell'apriorità dell'Esserci.

L'ammissione di «verità eterne» e la confusione fra l'«idealità» dell'Esserci fenomenicamente fondata e un soggetto assoluto idealizzato fanno parte dei resti della teologia cristiana non ancora del tutto espulsi dalla problematica filosofica.

L'essere della verità è in una connessione originaria con l'Esserci. Solo perché l'Esserci è in quanto costituito

dall'apertura, cioè dalla comprensione, può in generale essere compreso qualcosa come l'essere, ed esser possibile la comprensione dell'essere.

«C'è» [gibt es] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [ist]. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è. Essere e verità «sono» cooriginari. Che cosa significhi l'affermazione che l'essere «è», posto che l'essere debba esser distinto da ogni ente,[114n] può essere discusso concretamente solo se sono stati chiariti il senso dell'essere e la portata della comprensione dell'essere in generale. Solo allora sarà possibile discutere in modo originario che cosa rientra nel concetto di una scienza dell'essere come tale, nelle sue possibilità e nelle sue modalità. La delimitazione di un'indagine di questo genere e della sua verità renderà possibile anche definire ontologicamente la ricerca scientifica in quanto scoperta dell'ente e la sua verità.

La risposta al problema del senso dell'essere manca ancora. Quale contributo ha dato all'elaborazione di questo problema l'analisi fondamentale dell'Esserci finora condotta? Con la scoperta del fenomeno della Cura è stata chiarita la costituzione ontologica dell'ente nel cui essere rientra qualcosa come la comprensione dell'essere. In tal modo è stato possibile definire l'essere dell'Esserci rispetto ai modi di essere (l'utilizzabilità, la semplice-presenza, la realtà) propri dell'essere dell'ente non conforme all'Esserci. È stato inoltre chiarito il comprendere stesso, assicurando così la trasparenza metodica del procedimento comprensivo-interpretativo proprio dell'interpretazione dell'essere.

Se il fenomeno della Cura rappresenta la costituzione originaria dell'essere dell'Esserci, è sul suo fondamento che dev'essere determinata concettualmente anche la

comprensione dell'essere inclusa nella Cura, cioè che deve poter esser definito il senso dell'essere. Ma col fenomeno della Cura è stata veramente dischiusa la costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci più originaria? La molteplicità di strutture che si incontrano nel fenomeno della Cura offre forse la totalità più originaria dell'essere dell'Esserci effettivo? E, in generale, la ricerca fin qui condotta ha scorto l'esserci nella sua totalità?

§ 45 Il risultato della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci e il compito di un'interpretazione esistenziale originaria di questo ente

CHE cosa fu raggiunto con l'analisi preparatoria dell'Esserci e che cosa è cercato? Abbiamo trovato la costituzione fondamentale dell'ente tematizzato, l'essere-nel-mondo, le cui strutture essenziali sono incentrate nell'apertura. La Cura si rivelò come la totalità unitaria di questo insieme di strutture. In essa è incluso l'essere dell'Esserci. L'analisi di questo essere assunse come filo conduttore ciò che, anticipando, fu definito come l'essenza dell'Esserci, l'esistenza.[112] In quanto indicazione formale, il termine significa: l'Esserci, come comprendente poter-essere, è tale che per esso, nel suo essere, ne va di questo essere in quanto suo proprio. L'ente che è in modo siffatto, io stesso lo sono sempre. L'elaborazione del fenomeno della Cura permise di vedere la costituzione concreta dell'esistenza, cioè la sua connessione cooriginaria con l'effettività e la deiezione dell'Esserci.

Ciò che ècercatoè la risposta al problema del senso dell'essere in generale e, prima di tutto, la possibilità di una elaborazione radicale di questo problema fondamentale di ogni ontologia.[115n] Ma l'apertura dell'orizzonte in cui si

rende innanzi tutto comprensibile qualcosa come l'essere in generale equivale alla chiarificazione della possibilità della comprensione dell'essere in generale, comprensione anch'essa appartenente alla costituzione dell'ente che noi chiamiamo Esserci.[113]Tuttavia la comprensione dell'essere si lascia chiarire in modo radicale come momento essenziale dell'essere dell'Esserci solo se l'ente al cui essere essa appartiene è interpretato originariamente in se stesso rispetto al proprio essere.

Possiamo assumere la caratterizzazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura come un'interpretazione originaria di questo ente? Con quale criterio si deve giudicare l'analitica esistenziale dell'Esserci per stabilirne l'originarietà o la non originarietà? Che mai significa l'originarietà di un'interpretazione ontologica?

Una ricerca ontologica è un modo possibile di interpretazione, la quale fu caratterizzata come elaborazione e appropriazione di una comprensione.[114] Ogni interpretazione ha la sua disponibilità, la sua pre-visione e la sua pre-cognizione. Se essa, in quanto interpretazione, diviene il compito esplicito di un'indagine, l'insieme di queste «presupposizioni», che noi chiamiamo situazione ermeneutica, richiede una chiarificazione e un'assicurazione preliminari in base a e all'interno di una esperienza fondamentale dell'«oggetto» da aprire. L'interpretazione ontologica, che si propone di disvelare l'ente quanto alla costituzione d'essere che gli è propria, è quindi tenuta a portare l'ente tematico nella sua pre-disponibilità attraverso una sua prima caratterizzazione fenomenica, onde poter commisurare a essa tutti i passi successivi dell'analisi. Ma questi abbisognano anche della guida di una pre-visione possibile del modo di essere dell'ente in questione. Pre-disponibilità e pre-visione pre-delineano, nel contempo, la

concettualità (pre-cognizione) in cui debbono essere scoperte tutte le strutture d'essere.

Ma un'interpretazione ontologica originaria non solo richiede una situazione ermeneutica garantita dalla sua commisurazione ai fenomeni, ma deve anche assicurarsi esplicitamente se essa abbia portato nella pre-disponibilità il tutto dell'ente tematico. Inoltre non è sufficiente un primo schizzo dell'essere di questo ente, anche se fenomenicamente fondato. La pre-visione dell'essere deve mirare piuttosto all'unità dei momenti strutturali propri e possibili di questo essere. Solo allora si può porre e risolvere con sicurezza fenomenica il problema del senso dell'unità della totalità ontologica dell'ente nella sua interezza.

L'analisi esistenziale dell'Esserci finora compiuta è forse scaturita da una situazione ermeneutica tale da garantire l'originarietà richiesta sul piano ontologico-fondamentale? Muovendo dal risultato ottenuto, che l'essere dell'Esserci è la Cura, si può progredire fino al problema dell'unità originaria di questa totalità strutturale?

Che dire della pre-visione che ha finora guidato il procedimento ontologico? Abbiamo determinato l'idea dell'esistenza come il poter-essere comprendente cui ne va sempre del suo essere stesso. Ma il poter-essere, in quanto sempre mio, è libero per l'autenticità, l'inautenticità o la loro indifferenza modale.[115] L'interpretazione finora condotta, impostata sulla quotidianità media, si limitava all'analisi dell'esistere indifferente o inautentico. Certo anche per questa via si poteva e si doveva raggiungere già una determinazione concreta dell'esistenzialità dell'esistenza. Tuttavia la caratterizzazione ontologica della costituzione dell'esistenza restò affetta da un'insufficienza essenziale. Esistenza significa poter-essere, quindi anche

poter-essere autentico. Finché la struttura esistenziale del poter-essere autentico non sarà stata introdotta nell'idea di esistenza, alla pre-visione che guida l'interpretazione esistenziale farà difetto l'originarietà.

E come stanno le cose quanto alla pre-disponibilità della situazione ermeneutica che è stata finora alla base della ricerca? Quando e come l'analisi esistenziale si è assicurata che essa, con la sua impostazione nell'ambito della quotidianità, abbia offerto allo sguardo tematico-fenomenologico l'Esserci intero, cioè questo ente dal suo «inizio» alla sua «fine»? Certo abbiamo affermato che la Cura è la totalità unitaria dell'insieme delle strutture della costituzione dell'Esserci.[116]Ma nella stessa impostazione dell'interpretazione non è forse implicita la rinuncia alla possibilità di portare dinanzi allo sguardo fenomenologico l'Esserci nella sua interezza? La quotidianità è infatti l'essere che si estende «fra» la nascita e la morte. Se l'esistenza determina l'essere dell'Esserci e se la sua essenza è costituita[116n] dal poter-essere, ne viene che l'Esserci, fintanto che esiste, potendo-essere ha sempre ancora qualcosa da essere. L'ente, la cui essenza è costituita dall'esistenza, contraddice in linea essenziale alla sua possibile determinazione come ente totale. La situazione ermeneutica non solo non ha ancora assicurato la «disponibilità» dell'intero ente, ma è addirittura incerto se possa raggiungerla, e se un'interpretazione ontologica originaria dell'Esserci non finisca per naufragare contro lo scoglio costituito dal modo di essere dell'ente tematizzato.

Una cosa è ormai fuori dubbio, e cioè che l'analisi esistenziale dell'Esserci finora condotta non può avanzare la pretesa della originarietà. Nella sua predisponibilità c'era sempre soltanto l'essere inautentico dell'Esserci e come non totale. Se l'interpretazione dell'essere dell'Esserci, in quanto

fondamento dell'elaborazione del problema ontologico fondamentale, vuol farsi originaria, dovrà, prima di tutto, porre esistenzialmente in luce l'essere dell'Esserci nella sua possibile autenticità e totalità.

Nasce pertanto il compito di realizzare la pre-disponibilità dell'Esserci come totale. Ciò significa però impostare una buona volta il problema del poter-essere-un-tutto da parte di questo ente. Nell'Esserci, fintanto che c'è, manca sempre ancora qualcosa che esso può essere e sarà. Ma di questo qualcosa che manca fa parte la stessa «fine». La «fine» dell'essere-nel-mondo è la morte. Questa fine, appartenendo al poter-essere, cioè all'esistenza, delimita e determina la rispettiva possibile totalità dell'Esserci. L'essere-alla-fine,[117n] con la morte, da parte dell'Esserci, e con ciò l'essere-un-tutto da parte di questo ente, può essere fenomenicamente inserito in modo autentico nel problema del poter-essere-un-tutto, solo se è stato raggiunto un concetto ontologicamente adeguato, cioè un concetto esistenziale, della morte. Ma la morte è adeguata all'Esserci[118n] solo in un essere-per-la-morte[119n] esistentivo. La struttura esistenziale di questo essere si rivela come la costituzione ontologica di un poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci. Solo su questa base è possibile realizzare la pre-disponibilità esistenziale dell'Esserci esistente come un tutto. Ma l'Esserci potrà esistere come un tutto anche autenticamente? Come potrà essere determinata, in linea generale, l'autenticità dell'esistenza se non rispetto all'esistere autentico? Ma dove prenderemo il criterio per rintracciarlo? Evidentemente è l'Esserci stesso che deve offrire nel suo essere la possibilità e la modalità della sua esistenza autentica, dato che essa non può essere imposta all'Esserci onticamente né può essere inventata ontologicamente. L'attestazione di un poter-essere autentico

è offerta dalla coscienza [Gewissen]. Come la morte, anche questo fenomeno dell'Esserci richiede un'interpretazione genuinamente esistenziale; la quale porta alla conclusione che un poter-essere autentico dell'Esserci consiste nel voler-aver-coscienza. In conformità al suo senso d'essere, questa possibilità esistentiva raggiunge la sua determinazione esistentiva attraverso l'essere-per-la-morte.

Con l'esibizione di un autentico poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci, l'analitica esistenziale si assicura della costituzione dell'essere originario dell'Esserci; ma il poter-essere-un-tutto autentico si rivela, nel contempo, come un modo della Cura. Con ciò è quindi assicurato anche il campo fenomenico adeguato per un'interpretazione originaria del senso dell'essere dell'Esserci.

Il fondamento ontologico originario dell'esistenzialità dell'Esserci è la temporalità. La totalità articolata delle strutture dell'essere dell'Esserci come Cura diventa comprensibile esistenzialmente solo a partire da essa. Ma l'interpretazione del senso dell'essere dell'Esserci non può arrestarsi a questo risultato. L'analisi esistenziale-temporale di questo ente richiede una verifica concreta. Le strutture ontologiche dell'Esserci finora ricavate debbono esser ricondotte al loro senso temporale. La quotidianità si svela come un modo della temporalità. Attraverso questa ripetizione dell'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio lo stesso fenomeno della temporalità diverrà più chiaro. Muovendo dalla temporalità, sarà anche possibile capire perché l'Esserci sia storico nel fondamento del suo essere, perché possa essere tale e perché sia in grado, in quanto storico, di elaborare una storiografia.

Se la temporalità costituisce il senso originario dell'essere dell'Esserci, cioè dell'ente a cui nel suo essere ne va di

questo essere stesso, ne viene che la Cura dovrà usare il «tempo» e, di conseguenza, calcolare «col tempo». La temporalità dell'Esserci porta con sé il «calcolo del tempo». Il «tempo» in esso esperito è l'aspetto fenomenico più vicino della temporalità. Da esso scaturisce la comprensione quotidiana e ordinaria del tempo. Da essa si sviluppa il concetto tradizionale del tempo.

Il chiarimento dell'origine del «tempo in cui» si incontra l'ente intramondano, cioè del tempo come intratemporalità, manifesta una possibilità essenziale della temporalizzazione della temporalità. Si prepara così il terreno per la comprensione di una temporalizzazione della temporalità ancora più originaria. In essa trova fondamento la comprensione dell'essere costitutiva dell'essere dell'Esserci. Il progetto di un senso dell'essere in generale può essere posto in atto nell'orizzonte del tempo.[120n]

La ricerca contenuta in questa sezione passa perciò attraverso i seguenti stadi: la possibilità di essere-un-tutto da parte dell'Esserci e l'essere-per-la-morte (capitolo I). L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere autentico e la decisione (capitolo II). Il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e la temporalità come senso ontologico della Cura (capitolo III). Temporalità e quotidianità (capitolo IV). Temporalità e storicità (capitolo V). Temporalità e intratemporalità come origine del concetto ordinario del tempo (capitolo VI).[117]

CAPITOLO PRIMO
LA POSSIBILITÀ DI ESSERE-UN-TUTTO DA PARTE DELL'ESSERCI E L'ESSERE-PER-LA-MORTE

§ 46 L'impossibilità apparente di una comprensione e determinazione ontologica del poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci

È venuto il momento di superare ciò che di insufficiente era contenuto nella situazione ermeneutica da cui scaturì l'analisi dell'Esserci finora condotta. In vista della necessità di avere a disposizione l'Esserci nella sua totalità, occorre stabilire se questo ente, in quanto esistente, possa rendersi accessibile nel suo essere-un-tutto. A favore dell'impossibilità di questo darsi sembrano intervenire ragioni fondamentali che si fondano nella stessa costituzione d'essere dell'Esserci.

La Cura, che costituisce la totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci, contraddice palesemente, quanto al suo senso ontologico, a un possibile essere-un-tutto da parte di questo ente. Il momento primario della Cura, l'«avanti-a-sé», significa infatti: l'Esserci esiste sempre in-vista-di se stesso. «Fintanto che esso è», fino alla sua fine, esso si rapporta al proprio poter-essere. Anche nel caso che l'Esserci, pur esistendo, non avesse più nulla «davanti a sé» e avesse «chiuso i suoi conti», il suo essere sarebbe sempre determinato dall'«avanti-a-sé». Ad esempio, la disperazione

non sottrae l'Esserci alle sue possibilità, ma è soltanto un modo particolare di essere-per queste possibilità. Lo stesso esser pronti a tutto, senza illusione, comporta anch'esso l'«avanti-a-sé». Questo momento strutturale della Cura sta inequivocabilmente a significare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che manca, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto «reale». Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una costante incompiutezza. La non totalità significa una mancanza rispetto al poter-essere.

Tuttavia, nel momento stesso in cui l'Esserci «esiste» in modo tale che in esso non manchi assolutamente più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci-più. L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere. Fintanto che l'Esserci è come ente, non ha ancora raggiunto la propria «totalità»; ma una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo. Da allora non è più esperibile come ente.

La ragione dell'impossibilità di esperire onticamente l'Esserci come ente totale, e quindi di determinarlo ontologicamente nel suo essere-un-tutto, non dipende da un'insufficienza dei nostri mezzi conoscitivi. L'impedimento viene dall'essere di questo ente. Ciò che non può essere tale quale la esperibilità possibile richiederebbe che l'Esserci fosse, si sottrae, in linea di principio, a ogni esperibilità. Ma allora la comprensione della totalità ontologica dell'essere dell'Esserci non è un'impresa senza speranza?

L'«avanti-a-sé», in quanto momento essenziale della struttura della Cura, è incontestabile. Ma lo è altrettanto anche ciò che ne inferimmo? Concludendo all'impossibilità di cogliere la totalità dell'Esserci, non abbiamo forse

argomentato in modo puramente formale? O, inavvertitamente, non abbiamo forse concepito l'Esserci come una semplice-presenza a cui manca sempre qualcosa di non ancora presente? Siamo sicuri che il ragionamento abbia inteso il non-essere-ancora e l'«avanti-a-sé» in un senso genuinamente esistenziale? Discorrendo di «fine» e di «totalità», lo facemmo in modo fenomenicamente adeguato all'Esserci? Il termine «morte» aveva un senso biologico o ontologico-esistenziale? In ogni caso, era stato definito adeguatamente nel suo significato rigoroso? Infine: sono state effettivamente esaurite tutte le possibilità di accedere all'Esserci nella sua totalità?

Bisogna dare una risposta a queste domande, prima di dichiarare inconsistente il problema della totalità dell'Esserci. Questo problema, nel suo aspetto esistentivo concernente la possibilità di costituire un tutto come in quello esistenziale concernente la costituzione d'essere della «fine» e della «totalità», richiede un'analisi positiva di alcuni fenomeni esistenziali finora lasciati da parte. Al centro di queste ricerche sta la caratterizzazione ontologica del modo di essere-alla-fine proprio dell'Esserci e il raggiungimento di un concetto esistenziale della morte. Queste ricerche si articolano nel seguente modo: l'esperibilità della morte degli altri e la possibilità di cogliere un Esserci intero (§ 47); mancanza, fine e totalità (§ 48); delimitazione dell'analisi esistenziale della morte rispetto ad altre interpretazioni possibili del fenomeno (§ 49); delineazione della struttura ontologico-esistenziale della morte (§ 50); l'essere-per-la-morte e la quotidianità dell'Esserci (§ 51); l'essere-per-la-morte quotidiano e il concetto esistenziale integrale della morte (§ 52); progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico (§ 53).

§ 47 L’esperibilità della morte degli altri e la possibilità di cogliere un Esserci intero

Il raggiungimento della totalità da parte dell’Esserci mediante la morte è nel contempo la perdita dell’essere del Ci. Il passaggio al non Esser-ci-più sottrae all’Esserci la possibilità di esperire questo passaggio e di comprenderlo come esperito. Un’esperienza siffatta è preclusa al singolo Esserci nei confronti di se stesso. Tanto più impressionante è perciò la morte degli altri. Essa ci fa vedere «oggettivamente» la fine dell’Esserci. L’Esserci, tanto più che esso è essenzialmente con-Esserci con gli altri, può esperire la loro morte. Questa datità «oggettiva» della morte deve quindi render possibile anche una delimitazione ontologica della totalità dell’Esserci.

Questa informazione ovvia, ricavata dal modo di essere dell’Esserci in quanto essere-assieme, che ci dice di assumere come tema sostitutivo dell’analisi della totalità dell’Esserci il giungere alla fine da parte degli altri, conduce alla meta che ci siamo proposti?

Anche l’Esserci degli altri, una volta che con la morte abbia raggiunto la totalità, è un non-Esserci-più nel senso di non-essere-più-nel-mondo. Il morire non significa forse un andar via dal mondo, una perdita dell’essere-nel-mondo? Il non-essere-più-nel-mondo, proprio del morto, a rigor di termini, è ancora un modo di essere, ma nel senso dell’esser solo una semplice-presenza, una cosa corporea che si incontra nel mondo. Con la morte degli altri diviene esperibile un fenomeno ontologico singolare, cioè il decadere di un ente dal modo di essere dell’Esserci (o della vita) al non-Esserci-più. La fine dell’ente come Esserci è l’inizio di questo ente come semplice-presenza.

Questa interpretazione del passaggio dall'Esserci all'esser solo una semplice-presenza fallisce tuttavia il suo contenuto fenomenico, perché l'ente che rimane non può essere considerato una semplice cosa corporea. Lo stesso cadavere semplicemente-presente, in teoria, è ancora un oggetto possibile di anatomia patologica, la cui considerazione scientifica continua a essere guidata dall'idea della vita. Ciò che qui è solo semplicemente-presente è qualcosa di «più» di una cosa materiale inanimata. Noi lo vediamo come un non-vivente, che è tale perché ha perduto la vita.

Ma anche questa caratterizzazione di ciò-che-rimane-ancora non esaurisce pienamente la portata esistenziale del fenomeno.

Il «defunto» che, a differenza del semplice deceduto, è stato rapito a «coloro che restano», è oggetto del «prendersi cura» nella forma delle esequie, dell'inumazione e del culto funerario. E ciò, di nuovo, perché il defunto, nel suo modo di essere, resta «ancora qualcosa di più» di un mezzo di cui ci si prende cura come utilizzabile intramondano. Nel rimanere presso di lui, rimpiangendolo e ricordandolo, coloro che gli sopravvivono sono con lui nel modo dell'averne cura deferente. Il modo di rapportarsi ai morti non può quindi assolutamente esser paragonato al prendersi cura dell'utilizzabile.

In questo con-essere col morto, il defunto in quanto tale effettivamente non «ci» è più. Con-essere significa invece sempre un essere-assieme in un medesimo mondo. Il defunto ha lasciato il nostro «mondo» e l'ha lasciato dietro di sé. Soltanto a partire da questo mondo i rimasti possono ancora essere con lui.

Quanto più adeguatamente si coglie il fenomeno del non-esserci-più del defunto, tanto più si fa chiaro che un siffatto

essere-con i morti non esperisce affatto l'autentico esser-pervenuto-alla-fine da parte del defunto. La morte si rivela certamente come una perdita, ma è qualcosa di più di quanto coloro che rimangono possono esperire. Nei patimenti per la perdita del defunto non si accede alla perdita dell'essere quale è «patita» da chi muore. Noi non sperimentiamo mai in senso genuino il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che «assistervi».

E anche se fosse possibile e attuabile chiarire «psicologicamente» a noi stessi il morire degli altri assistendovi, non sarebbe affatto colta la maniera di essere di cui si tratta, cioè il giungere alla fine. Il problema è quello del senso ontologico del morire del morente in quanto possibilità d'essere del suo essere, e non in quanto forma del con-Esserci e dell'Esserci-ancora del defunto con coloro che rimangono. Il proposito di assumere come tema dell'analisi della fine e della totalità dell'Esserci la morte esperita presso gli altri non può offrire, né onticamente né ontologicamente, ciò che con esso ci si ripromette di poter ottenere.

Soprattutto la pretesa di assumere il morire degli altri a tema sostitutivo dell'analisi ontologica della compiutezza e della totalità dell'Esserci riposa su un presupposto che implica il completo disconoscimento del modo di essere dell'Esserci. Tale presupposto consiste nel credere che un Esserci possa esser indifferentemente sostituito da un altro, sicché ciò che non risulta esperibile nel proprio Esserci può esserlo invece in quello di un altro. Ma un presupposto del genere è davvero privo di ogni fondamento?

Tra le possibilità di essere dell'essere-assieme nel mondo c'è certamente anche quella della sostituibilità di un Esserci con un altro. Nella quotidianità del prendersi cura si fa ripetutamente e costantemente ricorso a tale sostituibilità.

Ogni andare verso… ogni contribuire a… è sostituibile nel «mondo-ambiente» di cui si prende cura. La grande varietà di forme di sostituzione proprie dell'essere-nel-mondo non vale soltanto per i modi più generici dell'essere-assieme pubblico, ma riguarda ugualmente le possibilità del prendersi cura ristrette a determinati ambienti, professioni, stati, età. Conformemente al suo senso, tale sostituzione è però sempre una sostituzione «in» e «presso» qualcosa, cioè nel prendersi cura di qualcosa. L'Esserci quotidiano si comprende, innanzi tutto e per lo più, a partire da ciò di cui si prende cura. «Si è» ciò di cui ci si occupa. Nel quadro di un siffatto essere, cioè nell'immedesimazione dell'essere-assieme quotidiano con un «mondo» di cui ci si prende cura, la sostituibilità, non solo è possibile in linea generale, ma è parte costitutiva dell'essere-assieme. Qui è possibile, e anche necessario, che un Esserci, entro certi limiti, «sia» l'altro.

Viceversa questa possibilità di sostituzione è irrimediabilmente votata al fallimento quando sia in gioco la possibilità di essere che è costituita dal giungere alla fine da parte dell'Esserci e che, come tale, gli conferisce la sua totalità. Nessuno può assumersi il morire di un altro. Ognuno può, sì, «morire per un altro». Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro in una determinata cosa. Ma questo morire-per… non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte. Ogni Esserci deve assumersi sempre in proprio la morte. Nella misura in cui la morte «è», essa è sempre essenzialmente la mia morte. Essa esprime una possibilità di essere caratteristica, in cui ne va dell'essere puro e semplice dell'Esserci sempre proprio di qualcuno. Nel morire si fa chiaro che la morte[122n] è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio e dall'esistenza.[118]Il morire non è un semplice accadimento,

ma un fenomeno che va compreso esistenzialmente e per di più in un senso eminente da fissare con maggior precisione ancora.

Se il «finire», in quanto morire, costituisce la totalità dell'Esserci, è necessario che lo stesso essere del «tutto» sia concepito come un fenomeno esistenziale dell'Esserci sempre proprio di qualcuno. Nel «finire», e nella totalità dell'Esserci che ne consegue, non c'è essenzialmente possibilità alcuna di sostituzione. Questa realtà esistenziale è trascurata quando si pretende di assumere il morire degli altri come tema sostitutivo dell'analisi della totalità.

Ecco quindi naufragare nuovamente il tentativo di accedere in modo fenomenicamente adeguato all'essere-un-tutto da parte dell'Esserci. Tuttavia il risultato di queste riflessioni non è negativo. Benché in modo inadeguato, esse si sono orientate sui fenomeni. La morte è stata indicata come fenomeno esistenziale. Ciò sospinge la ricerca in un orientamento puramente esistenziale sull'Esserci sempre di qualcuno. L'analisi della morte in quanto morire si trova così innanzi a un dilemma: portare il fenomeno su un piano concettuale puramente esistenziale o rinunciare del tutto alla sua comprensione ontologica.

Si è inoltre chiarito, nella caratterizzazione del passaggio dall'Esserci al non-esserci-più in quanto non-esser-più-nel-mondo, che l'uscire-dal-mondo da parte dell'Esserci nel senso del morire dev'essere tenuto distinto dall'uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente. La fine di un ente semplicemente vivente noi la chiamiamo cessazione della vita. La distinzione può essere resa visibile solo attraverso la definizione del finire proprio dell'Esserci rispetto alla semplice cessazione della vita.[119] Certamente si può concepire il morire anche come fatto fisico-biologico, ma il

concetto che le scienze mediche hanno dell'exitus non coincide con quello di cessazione della vita.

Dalla discussione finora svolta intorno alla possibilità ontologica di concepire la morte si delinea la minaccia che, inavvertitamente, l'interpretazione del fenomeno, anzi la sua prima presentazione adeguata, risulti snaturata dall'interpolazione di strutture proprie di enti con un modo d'essere diverso da quello dell'Esserci (semplice-presenza o vita). Perché ciò non accada, è necessario che il corso della ricerca si orienti verso una determinazione ontologica adeguata dei fenomeni costitutivi quali sono la fine e la totalità.

§ 48 Mancanza, fine e totalità

Nell'ambito della presente ricerca la caratterizzazione ontologica della fine e della totalità non può che essere provvisoria. L'esecuzione adeguata di questo compito non richiede soltanto l'elaborazione della struttura formale della fine e della totalità in generale. Essa richiede anche lo sviluppo delle sue possibili modificazioni strutturali regionali (cioè deformalizzate) in riferimento all'ente determinato e «reale» e in base al suo essere. Questo compito presuppone, a sua volta, un'interpretazione dei modi di essere sufficientemente chiara e positiva, la quale implica una scomposizione regionale della totalità dell'ente. Ma la comprensione di questi modi di essere richiede una chiara idea dell'essere in generale. L'esecuzione adeguata dell'analisi ontologica della fine e della totalità non cozza solo contro la vastità del tema, ma anche contro la difficoltà di fondo derivante dal fatto che, nell'assolvere questo compito, ciò che è ricercato (il senso dell'essere in generale)

dev'essere presupposto come già trovato e conosciuto.

L'obiettivo principale delle indagini che seguono è costituito da quelle «modificazioni» della fine e della totalità che, in quanto determinazioni ontologiche dell'Esserci, debbono guidare l'interpretazione originaria di questo ente. Tenendo costantemente presente la costituzione esistenziale dell'Esserci già chiarita, dobbiamo ora stabilire entro quali limiti le nozioni correnti di fine e di totalità, prese nella loro indeterminatezza categoriale, risultano ontologicamente inadeguate all'Esserci. Ma il rifiuto di tali concetti deve accompagnarsi a una assegnazione positiva alla loro specifica regione di validità. Così facendo, si consolida la comprensione della fine e della totalità nella loro modificazione in quanto esistenziali e si garantisce la possibilità di una interpretazione ontologica della morte.

Il fatto che l'analisi della fine e della totalità dell'Esserci occupi un così vasto orizzonte non può significare che questi concetti esistenziali debbano essere stabiliti per via di deduzione. Al contrario, si impone sempre più la necessità di trarre dall'Esserci stesso il senso esistenziale del suo giungere alla fine, onde chiarire il modo in cui tale «finire» può dar luogo all'essere-un-tutto da parte dell'ente che esiste.

Quanto abbiamo discusso finora intorno alla morte può essere riassunto in queste tre proposizioni: 1) L'Esserci porta con sé, fintanto che è, un non-ancora che sarà, cioè una mancanza costante. 2) Il giungere-alla-propria-fine da parte dell'ente che è via via non-ancora-alla-fine (il venir meno della mancanza propria dell'Esserci) ha il carattere del non-esserci-più. 3) Il giungere alla fine implica, per il rispettivo Esserci, un modo di essere in cui non è assolutamente possibile la sostituzione.

All'Esserci è connessa una costante «non totalità», a cui solo la morte pone termine. Ma è possibile interpretare come mancanza il dato di fatto fenomenico che all'Esserci, fintanto che è, «inerisce» questo non-ancora? In riferimento a qual genere di ente si può parlare di mancanza? L'espressione indica qualcosa che «è proprio» di un ente, ma che gli manca ancora. Il mancare nel senso di non essere ancora presente si fonda in un far-parte-di. Manca ad esempio il resto di un debito non ancora pagato. Ciò che manca non è ancora disponibile. L'estinzione del «debito», in quanto eliminazione del mancante, significa l'«entrata», cioè l'aggiungersi del rimanente in modo che il non-ancora risulti soppresso fino al punto in cui la somma totale è «completa». Mancare viene perciò a significare la riunione non ancora completa di ciò che costituisce un tutto unico. Sul piano ontologico ciò implica la non utilizzabilità delle parti mancanti, che hanno il medesimo modo di essere delle parti già presenti e utilizzabili, le quali a loro volta non vedono modificato il loro modo di essere per l'aggiunta delle parti mancanti. Il non-insieme che sussiste è eliminato dal successivo aggiungersi delle parti. L'ente a cui manca ancora qualcosa ha pertanto il modo di essere dell'utilizzabile. Questo insieme, ovvero il non-insieme in esso fondato, è ciò che chiamiamo somma.

Il non-insieme proprio di un tale insieme, il non esserci ancora come mancanza, non può assolutamente caratterizzare ontologicamente il non-ancora che è proprio dell'Esserci come morte possibile. Infatti questo ente non ha per nulla il modo di essere di un utilizzabile intramondano. L'insieme ontico che l'Esserci è «nel suo decorso», cioè finché non abbia compiuto il «suo corso», non è costituito dal «continuo» aggiungersi di parti di ente di per sé utilizzabili in qualche modo e in qualche luogo. L'Esserci

non comincia a essere un insieme soltanto quando sia completato il suo non-ancora, tant'è vero che proprio allora non è più. L'Esserci esiste già da sempre in modo tale che il suo non-ancora gli appartiene. Ma c'è qualche ente che sia come sia e a cui possa appartenere un non-ancora senza tuttavia che tale ente abbia il modo di essere dell'Esserci?

Si può dire, ad esempio, che alla luna, finché non è piena, manca l'ultimo quarto. Il non-ancora cessa col dissiparsi dell'ombra che la copre. Ciò nonostante la luna è già da sempre presente, in realtà, come un tutto. A prescindere dal fatto che la luna, anche se piena, non è mai completamente visibile, il non-ancora non significa affatto, nei suoi riguardi, il non essere ancora insieme delle parti che la compongono; ciò che entra in gioco riguarda unicamente l'apprensione percettiva. Ma il non-ancora proprio dell'Esserci non è soltanto provvisorio e talvolta inaccessibile alla nostra e all'altrui esperienza. Esso non «è» ancora «reale» nel modo più radicale. Il problema non riguarda l'apprensione del non-ancora proprio dell'Esserci, ma la possibilità del suo essere o non-essere. L'Esserci deve divenire, cioè essere, ciò che non è ancora. Di conseguenza, per poter determinare adeguatamente l'esser conforme all'Esserci da parte del non-ancora, dobbiamo prendere in esame un ente il cui modo di essere comporti il divenire.

Il frutto immaturo, ad esempio, va verso la maturazione. Ma in questo processo di maturazione ciò che non è ancora, non si aggiunge gradatamente come qualcosa di non ancora presente. Il frutto stesso va verso la maturazione in modo tale che questo andare-verso caratterizza il suo essere in quanto frutto. Qualunque cosa venisse aggiunta non potrebbe, come tale, eliminare l'immaturità del frutto, se questo ente non procedesse da se stesso verso la propria maturazione. Il non-ancora dell'immaturità non significa il

mancare di qualcosa di estrinseco che, indifferente al frutto, potrebbe essere semplicemente presente in esso e con esso. Il non-ancora costituisce il frutto nel suo modo di essere specifico. La somma non-ancora completa, in quanto è un utilizzabile, è «indifferente» rispetto alla parte mancante e inutilizzabile. A rigor di termini essa non può essere né non indifferente né indifferente. Il frutto in maturazione, invece, non soltanto non è indifferente rispetto all'immaturità come qualcos'altro da sé, ma, mentre sta maturando, è l'immaturità. Il non-ancora è già incluso nel suo essere, e non come una determinazione accidentale, ma come suo elemento costitutivo. Parimenti anche l'Esserci, fintanto che è, è già sempre il suo non-ancora.[120]

Ciò che costituisce la «non totalità» nell'Esserci, il suo permanente avanti-a-sé, non è né una mancanza di un insieme sommativo né qualcosa di non-ancora-divenuto-accessibile, ma un non-ancora che l'Esserci, in quanto è l'ente che è, ha sempre da essere. Anche se il paragone con l'immaturità del frutto rivela una certa concordanza, restano però sempre differenze essenziali. Tenerle presenti significa riconoscere l'indeterminatezza di quanto abbiamo detto finora intorno alla fine e al finire.

Anche se la maturazione, cioè l'essere specifico del frutto, in quanto modo di essere del non-ancora (cioè della immaturità), coincide formalmente con l'Esserci per il fatto che l'uno e l'altro sono già da sempre il loro non-ancora (in un senso che resta ancora da determinare), ciò non significa che la maturazione come «fine» e la morte come «fine» coincidano anch'esse quanto alla struttura ontologica della fine. Con la maturazione, il frutto si compie. Ma la morte a cui giunge l'Esserci è un compimento in questo senso? Certamente con la morte l'Esserci ha «compiuto il suo corso». Ma ha, nel contempo, necessariamente esaurite le

possibilità che gli sono proprie? Queste non gli sono piuttosto sottratte? Anche un Esserci «incompiuto» finisce. D'altra parte l'Esserci ha così poco bisogno della morte per giungere alla maturazione, che egli può averla già superata prima della fine. Per lo più l'Esserci finisce nell'incompiutezza o anche nello sfacelo e nella consunzione.

Finire non significa necessariamente giungere a compimento.

La domanda si fa ora più incalzante: In quale senso, in generale, la morte dev'essere intesa come la fine dell'Esserci?

Finire significa prima di tutto cessare, ma ciò, daccapo, in sensi ontologicamente diversi. La pioggia cessa. Non è più presente. La via cessa. Questo cessare non fa scomparire la via, ma la determina nella sua consistenza di semplice-presenza. Finire, in quanto cessare, può quindi significare: dissolversi nella non presenza o raggiungere la totale presenza proprio con la fine. Finire, nel secondo senso, può di nuovo o significare l'esser presente come non ultimato (una strada che si interrompe perché in costruzione), oppure costituire proprio l'«essere ultimato» di una cosa presente come tale (con l'ultimo colpo di pennello il quadro è ultimato).

Ma finire nel senso di essere ultimato non implica un compimento. Per contro ciò che pretende esser compiuto deve essere ultimato. Il compimento è un modo che si fonda nell'«essere ultimato». Ma questo, da parte sua, è possibile solo come determinazione di una semplice-presenza o di un utilizzabile.

Anche il finire nel senso di dissolversi può modificarsi in corrispondenza al modo di essere dell'ente. La pioggia è alla

fine, cioè cessata. Il pane è alla fine, cioè consumato. Non è più disponibile come utilizzabile.

La morte dell'Esserci non si lascia caratterizzare adeguatamente da nessuno di questi modi del finire. Se si concepisse la morte come essere alla fine nel senso che il finire ha in uno dei modi sopra esaminati, l'Esserci sarebbe assunto come semplice-presenza o come utilizzabile. Nella morte l'Esserci non è né compiuto né semplicemente dissolto né, tanto meno, ultimato o disponibile come utilizzabile.

L'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma[123n] un esser-per-la-fine da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è. «L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire.»[121]

Il finire, come essere-per-la-fine, richiede la sua chiarificazione ontologica in base al modo di essere dell'Esserci. È quindi presumibile che solo a partire dalla determinazione esistenziale della fine divenga comprensibile la possibilità dell'essere esistente di un non-ancora tale da sussistere «prima» della «fine». La chiarificazione esistenziale dell'essere-per-la-fine offre anche una base adeguata per stabilire in quale senso si possa discorrere di una totalità dell'Esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come «fine».

Il tentativo di partire da una chiarificazione del non-ancora per giungere a una comprensione della totalità propria dell'Esserci mediante la determinazione del finire, non ci ha condotto alla meta. Esso ottenne soltanto questo risultato negativo: il non-ancora, che Esserci sempre è, non

può essere interpretato come mancanza. La fine, per cui l'Esserci esistendo è, non può essere interpretata adeguatamente come un essere-alla-fine. Nel contempo la ricerca ha rivelato la necessità di capovolgere la propria direzione. La caratterizzazione positiva dei fenomeni in discussione (non-essere-ancora, finire, totalità) è possibile solo attraverso un orientamento univoco in base alla costituzione dell'essere dell'Esserci. Ma tale univocità è assicurata per via negativa contro eventuali deviazioni se si capisce l'appartenenza regionale delle strutture della fine e della totalità che contrastano con la modalità ontologica dell'Esserci.

Un'interpretazione analitico-esistenziale positiva della morte e del suo carattere di fine deve essere attuata seguendo il filo conduttore della costituzione fondamentale dell'Esserci finora venuta in chiaro, cioè sulla scorta del fenomeno della Cura.

§ 49 Delimitazione dell'analisi esistenziale della morte rispetto ad altre interpretazioni possibili del fenomeno

L'univocità dell'interpretazione ontologica[124n] della morte deve muovere anzitutto dalla chiara consapevolezza circa ciò su cui essa non può vertere e circa ciò da cui essa non può aspettarsi alcuna informazione o indicazione.

Nel senso più largo, la morte è un fenomeno della vita.[125n] Il vivere dev'essere inteso come un modo di essere cui appartiene l'essere-nel-mondo. La vita può esser determinata ontologicamente solo in virtù di un orientamento negativo nell'Esserci. Anche l'Esserci può

esser considerato come un semplice vivente. Sottoposto a una ricerca puramente fisica e biologica, esso ricade in quella regione dell'essere che noi chiamiamo mondo animale e vegetale. Su questo terreno è possibile, mediante constatazioni ontiche, raccogliere dati e istituire statistiche circa la durata della vita delle piante, degli animali e degli uomini. È inoltre possibile stabilire connessioni fra la durata della vita, la riproduzione e l'accrescimento. Si possono esaminare i diversi «generi» di morte, le cause, i «meccanismi» e le maniere del suo sopraggiungere.[122]

Alla base di questa ricerca ontico-biologica sulla morte si trova una problematica ontologica. Bisogna chiedersi in che modo l'essenza ontologica della morte determini quella della vita. La ricerca ontica intorno alla morte in certo modo ha già sempre deciso a questo proposito. Sono in essa operanti preconcetti più o meno chiari intorno alla vita e alla morte. Bisogna invece delinearli attraverso l'ontologia dell'Esserci. È all'interno dell'ontologia dell'Esserci, preordinata a un'ontologia della vita, che l'analisi esistenziale della morte può esser subordinata a una caratterizzazione della costituzione fondamentale dell'Esserci. La fine del semplice-vivente è stata definita come cessare di vivere. Poiché anche l'Esserci «ha» la sua morte fisiologica quale essere vivente (non tuttavia isolata onticamente, ma condeterminata dal suo modo di essere originario), anch'esso può cessare, senza tuttavia che ciò significhi la morte in senso autentico. D'altra parte, poiché dell'Esserci come tale non si può dire che cessi semplicemente di vivere, indicheremo questo fenomeno intermedio col termine decesso. Morire varrà invece come termine per indicare il modo di essere in cui l'Esserci è per-la-sua-morte. Dal che consegue: l'Esserci non cessa mai semplicemente di vivere; e può decedere soltanto in quanto muoia. L'esame medico-biologico del decesso è in grado di

giungere a risultati che possono avere anche un significato ontologico purché sia stato sufficientemente assicurato l'orientamento di fondo in vista di un'interpretazione esistenziale della morte. Dovremo dunque considerare malattia e morte, anche da un punto di vista medico, come fenomeni primariamente esistenziali?

L'interpretazione esistenziale della morte precede ogni biologia e ogni ontologia della vita. Essa fonda anche ogni ricerca sulla morte di carattere storico-biografico ed etno-psicologico. Una «tipologia» del «morire», intesa come caratterizzazione degli stati e delle maniere in cui il decesso è «subìto», presuppone già il concetto della morte. D'altra parte la psicologia del «morire» verte piuttosto sul «vivere» del «morente» che sul morire stesso. Ciò non è che il riflesso del fatto che l'Esserci non muore in primo luogo e non muore autenticamente con e in un'esperienza vissuta del decesso effettivo. Parimenti, le concezioni della morte dei primitivi e i loro atteggiamenti di fronte alla morte, riflessi nella magia e nel culto, significano prima di tutto una determinata comprensione dell'Esserci, comprensione la cui interpretazione richiede già un'analisi esistenziale e un corrispondente concetto della morte.

D'altra parte l'analisi ontologica dell'essere-per-la-morte non anticipa alcuna presa di posizione esistentiva nei confronti della morte. Dal fatto che la morte sia definita come la «fine» dell'Esserci, cioè dell'essere-nel-mondo, non consegue alcuna soluzione ontica di problemi come i seguenti: se «dopo la morte» sia possibile un altro essere superiore o inferiore; se l'Esserci «continui a vivere» o se, «sopravvivendo», sia addirittura «immortale». Sull'«aldilà» e sulla sua possibilità, in questa sede c'è da decidere onticamente così poco come sul mondo «di qua»; non si tratta di suggerire norme e regole «edificanti» per

fronteggiare la morte. L’analisi della morte cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come esso si radica nell’Esserci e in quanto possibilità di essere di ogni rispettivo Esserci. La stessa impostazione di una ricerca intorno a ciò che vi sia dopo la morte è possibile con senso, diritto e garanzia metodologica solo se la morte è stata concepita nella sua piena essenza ontologica. In questa sede resta indeciso se una questione siffatta sia in generale possibile come problema teoretico. L’interpretazione ontologica della morte, orientata nel di qua, precede ogni speculazione ontica orientata nel di là.

E infine cade fuori dall’ambito di una analisi esistenziale della morte ciò che potrebbe esser discusso sotto il titolo di «metafisica della morte». Questioni come quelle circa il modo e il momento in cui la morte è «comparsa nel mondo», o intorno al «senso» che essa può o deve avere come male e come sofferenza nel tutto dell’ente, presuppongono necessariamente non solo una comprensione del carattere ontologico della morte, ma un’ontologia della totalità dell’ente nel suo insieme e in particolar modo una chiarificazione ontologica del male e della negatività in generale.

I problemi della biologia, della psicologia, della teodicea e della teologia della morte sono quindi subordinati all’analisi esistenziale. Considerati onticamente, i suoi risultati rivelano la peculiare formalità e vuotezza proprie di ogni caratterizzazione ontologica. Il che, però, non deve impedirci di vedere la ricca e complessa struttura del fenomeno. Se già l’Esserci non è mai accessibile come semplice-presenza, perché al suo modo di essere appartiene l’esser-possibile in una maniera del tutto particolare, tanto meno ci dovremo aspettare di poter ricavare facilmente la struttura ontologica della morte, una volta ammesso che la

morte costituisce una possibilità eminente dell'Esserci.

D'altra parte l'analisi non può attenersi a un'idea della morte casuale e arbitraria. L'arbitrarietà può essere pilotata solo mediante la determinazione ontologica preliminare del modo d'essere in cui la «fine» rientra nella quotidianità media dell'Esserci. In vista di ciò è necessario riandare alle strutture della quotidianità precedentemente esaminate. Il fatto che in un'analisi esistenziale della morte si abbiano risonanze di possibilità esistentive dell'essere-per-la-morte, dipende semplicemente dalla natura di ogni ricerca ontologica. Tanto più esplicitamente deve accompagnarsi all'elaborazione concettuale esistenziale l'affrancamento da ogni vincolo esistentivo; e ciò vale in particolar modo nei confronti della morte in cui si può rivelare nel modo più netto il carattere di possibilità proprio dell'Esserci. La problematica esistenziale tende esclusivamente a chiarire la struttura ontologica di essere-per-la-fine propria dell'Esserci.[123]

§ 50 Schizzo della struttura ontologico-esistenziale della morte

Quanto siamo venuti osservando circa la mancanza, la fine e la totalità ha mostrato la necessità di interpretare il fenomeno della morte in quanto essere-per-la-fine partendo dalla costituzione fondamentale dell'Esserci. Solo così è possibile chiarire in che misura l'Esserci stesso, conformemente alla sua struttura d'essere, può costituire una totalità mediante l'essere-per-la-fine. La Cura ci è apparsa come la costituzione fondamentale dell'Esserci. Il significato ontologico di questa espressione fu reso esplicito

nella «definizione»: esser-già-avanti-a-sé-nel (mondo) come esser-presso l'ente che viene incontro (come intramondano).[124] Sono così espressi i caratteri fondamentali dell'essere dell'Esserci: nell'avanti-a-sé l'esistenza; nell'esser-già-in… l'effettività; nell'esser-presso… la deiezione. Se la morte appartiene all'essere dell'Esserci in un senso eminente, sarà necessario che essa (ovvero l'essere-per-la-fine) risulti determinabile mediante questi stessi caratteri.

Bisogna innanzi tutto chiarire una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci.

Abbiamo respinto come inadeguata l'interpretazione del non-ancora, e quindi dell'estremo non-ancora dell'Esserci, della sua fine, nel senso di una mancanza. E ciò perché tale interpretazione implica il capovolgimento dell'Esserci in una semplice-presenza in sé. Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la-fine. L'estremo non-ancora ha il carattere di qualcosa cui l'Esserci si rapporta. La fine incombe sull'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuatasi, non è un mancare ultimo ridotto ad minimum, ma è, prima di tutto, un'imminenza che incombe.

Ma all'Esserci, come essere-nel-mondo, incombono molte cose. Il carattere di imminenza incombente non è esclusivo della morte. Al contrario: anche questa interpretazione potrebbe far credere che la morte sia da intendere come un evento che si incontra nel mondo, minaccioso nella sua imminenza. Un temporale può incombere come imminente; la ristrutturazione d'una casa, l'arrivo d'un amico, possono essere imminenti; tutti enti, questi, che sono semplici-presenze o utilizzabili o con-esserci. L'incombere della morte non ha un essere di questo genere.

Ma può incombere all'Esserci, ad esempio, anche un viaggio, una spiegazione con altri, la rinuncia a qualcosa che l'Esserci stesso può essere: possibilità d'essere, queste, che appartengono all'Esserci e che si fondano nel con-essere con gli altri.

La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci incombe a se stesso nel suo poter-essere più proprio. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo esser-nel-mondo. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene completamente rimandato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'Esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile. Come tale è un'imminenza incombente eccelsa. La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'avanti-a-sé. Questo momento della struttura della Cura ha la sua concrezione più originaria nell'essere-per-la-morte. L'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità eccelsa dell'Esserci caratterizzata.

Questa possibilità più propria, incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea però accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. Se l'Esserci esiste, è anche già gettato in questa possibilità. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci non ha alcuna «conoscenza» esplicita o

addirittura teorica di essere consegnato alla morte e che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia.[125] L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il per-che dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di «depressione», contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e infine all'«esperienza vissuta» del decesso.

L'essere-per-la-fine non è il risultato di una deliberazione improvvisa e saltuaria, ma fa parte in modo essenziale dell'esser-gettato dell'Esserci, quale si rivela, in un modo o nell'altro, nella situazione emotiva (tonalità affettiva). L'effettivo «sapere» o «non sapere» che rispettivamente si afferma nell'Esserci circa il suo più proprio essere-per-la-fine non è che l'espressione della possibilità esistentiva di mantenersi in questo essere in diversi modi. La constatazione che di fatto molti uomini, innanzi tutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene «universalmente» all'Esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, copre il più proprio essere-per-la-morte fuggendo davanti ad esso. L'Esserci muore effettivamente fintanto che esiste, ma,

innanzi tutto e per lo più, nella maniera della deiezione. Infatti l'esistere effettivo non solo è, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche già sempre immedesimato con il «mondo» di cui si prende cura. In questo deiettivo esser-presso… si annuncia la fuga dallo spaesamento, cioè la fuga davanti al più proprio essere-per-la-morte. Esistenza, effettività e deiezione caratterizzano l'essere-per-la-fine e sono perciò costitutivi del concetto esistenziale della morte. Il morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella Cura.[126n]

Ma se l'essere-per-la-morte fa parte originariamente ed essenzialmente dell'essere dell'Esserci, esso deve, anche se innanzi tutto in modo inautentico, essere rintracciabile nella quotidianità. E se, inoltre, l'essere-per-la-fine dovesse fornire la possibilità esistenziale di un essere un tutto esistentivo da parte dell'Esserci, ciò sarebbe la conferma della tesi: la Cura è la designazione ontologica della totalità delle strutture dell'Esserci. La giustificazione fenomenica esauriente di questa affermazione non può tuttavia accontentarsi di un semplice schizzo della connessione fra essere-per-la-morte e Cura. Il rapporto deve essere reso innanzi tutto visibile nella concrezione più immediata dell'Esserci, nella sua quotidianità.

§ 51 L'essere-per-la-morte e la quotidianità dell'Esserci

La delucidazione dell'essere-per-la-morte medio e quotidiano trae il proprio orientamento dalle strutture della quotidianità precedentemente chiarite. Nell'essere-per-la-morte l'Esserci si rapporta a se stesso come a un poter-essere eminente. Ma il se-Stesso della quotidianità è il Si,[126]

quale si costituisce negli stati interpretativi pubblici. Esso si esprime nella chiacchiera. È quindi la chiacchiera che rivela in quale modo l'essere quotidiano interpreta il suo essere-per-la-morte. Il fondamento dell'interpretazione è sempre costituito da una comprensione, che è costantemente permeata da una situzione emotiva, cioè da una tonalità affettiva. Nasce così il problema: in quale modo la comprensione emotiva propria della chiacchiera del Si mantiene aperto l'essere-per-la-morte? In quale modo il Si, comprendendo, si rapporta alla possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata e insuperabile? Quale situazione emotiva dischiude al Si l'abbandono alla morte, e in che modo?

Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano «conosce» la morte come un evento che accade continuamente, come «caso di morte». Questo o quel conoscente, vicino o lontano, «muore». Degli sconosciuti «muoiono» ogni giorno e ogni ora. La «morte» è considerata un evento intramondano noto a tutti. Come tale essa rimane entro l'ambito di ciò che si incontra ogni giorno e che è caratterizzato dalla non-sorpresa.[127] Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a tale proposito, in modo esplicito o per lo più discreto e «sfuggente», è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, si è ancora vivi.

L'analisi del «si muore» svela inequivocabilmente il modo di essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. In un discorso del genere la morte è intesa come qualcosa di indeterminato, che, certo, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto, non è ancora presente e quindi non ci minaccia. Il «si muore» diffonde la convinzione che la morte riguarda per così dire il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: «si muore», perché in tal modo ognuno

degli altri e noi stessi nella forma del Si anonimo possiamo raccontarci: ogni volta non io. Infatti questo Si è il nessuno. Il «morire» è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio. Mai come in questo discorso intorno alla morte si fa chiaro che alla chiacchiera si accompagna sempre l'equivoco. Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si. Questo tipico discorso parla della morte come di un «caso» che ha luogo continuamente. Esso fa passare la morte come qualcosa che è sempre già «reale», coprendone il carattere di possibilità e quindi i momenti costitutivi dell'incondizionatezza e dell'insuperabilità. Con questo equivoco l'Esserci si pone nella condizione di perdersi nel Si rispetto al poter-essere eminente che appartiene al suo se-Stesso più proprio. Il Si fonda e intensifica la tentazione di coprire a se stesso l'essere-per-la-morte più proprio.[128]

Questo eludere la morte coprendola domina così ostinatamente la quotidianità che, nell'essere-assieme, «i parenti più prossimi» vanno sovente raccontando al «morente» che egli sfuggirà certamente alla morte e potrà fare ritorno alla tranquilla quotidianità del mondo di cui si prendeva cura. Questo «aver cura» crede addirittura di «consolare» in tal modo il «morente». Vuole riportarlo nell'Esserci, aiutandolo a nascondersi interamente la sua possibilità di essere più propria, incondizionata e insuperabile. Il Si procura in questa maniera una costante tranquillizzazione nei confronti della morte. In fondo essa non vale solo per il «morente», ma altrettanto per i «consolanti». E anche in caso di decesso, l'evento non deve turbare e inquietare il pubblico nella sua noncuranza che si prende cura. Infatti non raramente si vede nella morte degli

altri un disturbo sociale o addirittura una mancanza di tatto, nei confronti della quale la vita pubblica deve prendere le sue misure.[129]

Con questa tranquillizzazione che sottrae all'Esserci la sua morte, il Si assume al tempo stesso il diritto e la pretesa di regolare tacitamente il modo in cui ci si deve, in generale, comportare davanti alla morte. Già il «pensare alla morte» è considerato pubblicamente un timore pusillanime, una insicurezza dell'Esserci e una lugubre fuga dal mondo. Il Si non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte. Il predominio dell'interpretazione pubblica del Si ha già sempre deciso anche intorno alla situazione emotiva che deve determinare l'atteggiamento nei confronti della morte. Nell'angoscia in cospetto della morte, l'Esserci è condotto davanti a se stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile. Il Si si prende cura di rovesciare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopravverrà. L'angoscia, banalizzata equivocamente in paura, è presentata inoltre come una debolezza che un Esserci sicuro di sé non deve conoscere. Ciò che «si addice», secondo il tacito decreto del Si, è la tranquillità indifferente di fronte al «fatto» che si muore. L'esercizio di un'indifferenza «superiore» di questo genere estrania l'Esserci dal suo poter-essere più proprio e incondizionato.

Tentazione, tranquillizzazione ed estraniazione caratterizzano il modo di essere della deiezione. L'essere-per-la-morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una fuga costante davanti a essa. L'essere-per-la-fine assume la forma di una elusione della morte, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento. Che l'Esserci, proprio di ciascuno, già da sempre effettivamente muoia, che cioè esso sia un essere-per-la-fine, viene coperto a tal punto da ridurre la morte ai casi di morte che capitano

quotidianamente agli altri e che ci assicurano, comunque, che «si» è ancora «vivi». Ma nella stessa fuga deiettiva davanti alla morte la quotidianità dell'Esserci testimonia che anche il Si stesso è pur sempre costituito da un essere-per-la-morte, anche se non prende esplicitamente la forma di un «pensare alla morte». Anche nella quotidianità media, per l'Esserci ne va costantemente di questo poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, sia pure solo nel modo del prendersi cura di una indifferenza indisturbata CONTRO la possibilità estrema della propria esistenza.

Questa delucidazione dell'essere-per-la-morte quotidiano è implicitamente un invito a tentare di assicurare il concetto esistenziale integrale dell'essere-per-la-fine mediante un'interpretazione più approfondita dell'essere-deiettivo-per-la-morte quale elusione di fronte ad essa. Muovendo dal davanti-a-che della fuga, già reso sufficientemente visibile nella sua fenomenicità, dobbiamo schizzare fenomenologicamente il modo in cui l'Esserci eludente stesso comprende la propria morte.[130]

§ 52 L'essere-per-la-fine quotidiano e il concetto esistenziale integrale della morte

Nel precedente schizzo esistenziale, l'essere-per-la-fine fu determinato come l'essere-per il poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. L'essere che esiste per questa possibilità si pone davanti alla pura e semplice impossibilità dell'esistenza. A tale caratterizzazione apparentemente vuota dell'essere-per-la-morte, si aggiunse la determinazione concreta di questo essere nel modo della sua quotidianità. In conseguenza della tendenza deiettiva essenziale alla

quotidianità, l'essere-per-la-morte prende la forma di una elusione coprente di fronte alla morte. Finora la ricerca ha proceduto dalla delineazione formale della struttura ontologica della morte all'analisi concreta dell'essere-quotidiano-per-la-fine; ora deve invertire il suo cammino per raggiungere il concetto esistenziale della morte mediante il completamento dell'interpretazione dell'essere-per-la-fine quotidiano.

L'esplicazione dell'essere-per-la-morte quotidiano si è attenuta alle chiacchiere del Si: un giorno o l'altro si finirà per morire, ma, per ora, ancora no. Fino a questo momento è stato interpretato semplicemente il «si muore» come tale. Nell'«un giorno o l'altro sì, ma, finora, ancora no» la quotidianità riconosce una specie di certezza della morte. Nessuno dubita che si muoia. Ma questo «nessuno dubita» non porta necessariamente già con sé l'esser-certo quale si addice alla morte nel senso di possibilità eminente dell'Esserci. La quotidianità si ferma a questo riconoscimento equivoco della «certezza» della morte, per dissimulare, coprendolo ancora di più, il morire, e rendersi così più leggero l'esser-gettato nella morte.

L'elusione coprente davanti alla morte non può, secondo il suo senso, essere autenticamente «certa» della morte, ma ne è tuttavia certa. Che ne è dunque della «certezza della morte»?

Esser certi di un ente significa: tenerlo per vero in quanto vero. Verità significa l'esser-scoperto dell'ente; ma ogni esser-scoperto getta le sue radici ontologiche nella verità assolutamente originaria, nell'apertura dell'Esserci.[131] L'Esserci, in quanto ente aperto-aprente e scoprente, è essenzialmente «nella verità». Ma la certezza si fonda nella verità, le appartiene in modo cooriginario. L'espressione

«certezza», come del resto il termine «verità», ha un doppio significato. Originariamente la verità denota l'essere-aprente come comportamento dell'Esserci. Il secondo significato, derivato dal primo, denota invece l'esser-scoperto dell'ente. Corrispondentemente, la certezza significa, nel senso originario, l'esser-certo come modo di essere dell'Esserci; in un secondo senso derivato può esser detto «certo» anche l'ente di cui l'Esserci è certo.

Un modo della certezza è la persuasione. In essa l'Esserci fa sì che il suo rapporto di comprensione con la cosa dipenda esclusivamente dalla testimonianza della cosa stessa scoperta (vera). Il tener-per-vero equivale al tenersi-nella-verità solo se si fonda nello stesso ente scoperto e solo se, in quanto essere-per l'ente così scoperto, si è reso trasparente nella propria adeguatezza a tale ente. Questo è ciò che manca alle invenzioni arbitrarie o ai semplici «punti di vista» nei confronti di un ente.

La fondatezza del tener-per-vero si misura dalla pretesa di verità che esso reclama. Questa trae la sua legittimità dal modo di essere dell'ente da aprire e dalla direzione dell'aprire. Con la diversità dell'ente, e conformemente alla direzione e alla portata dell'aprire, muta la specie di verità e con essa la certezza. La presente trattazione limita l'analisi dell'esser-certo alla certezza della morte, che in ultima analisi costituisce una eminente certezza dell'Esserci.

L'Esserci quotidiano, per lo più, copre la possibilità più - propria, incondizionata e insuperabile del suo essere. Questa tendenza effettiva al coprimento conferma la tesi: l'Esserci, in quanto effettivo, è nella «non verità».[132] Conseguentemente, la certezza inerente a questo coprimento dell'essere-per-la-morte dev'essere un tener-per-vero inadeguato e non un'incertezza nel senso del dubbio.

La certezza inadeguata mantiene ciò di cui essa è certa in uno stato di coprimento. Se «si» comprende la morte come un evento che si incontra nel mondo circostante, allora la certezza corrispondente non riguarda l'essere-per-la-fine.

Si dice: è certo che «la» morte verrà. Lo si dice senz'altro, ma il Si non vede che, per esser certi della morte, ciascun Esserci stesso, in proprio, deve esser certo del suo poter-essere più proprio e incondizionato. Si dice che la morte è certa, e ciò produce nell'Esserci l'illusione che sia esso stesso a esser certo della propria morte. Ma in che consiste il fondamento dell'esser-certo quotidiano? Evidentemente non in una semplice persuasione reciproca. Si assiste infatti ogni giorno al «morire» di altri. La morte è un innegabile «fatto d'esperienza».

Quale sia il modo in cui l'essere quotidiano per la morte intende la certezza così fondata, si rivela quando esso tenta di «pensare» la morte con cautela critica e quindi con presunta adeguatezza. Tutti gli uomini, per quanto si sa, «muoiono». La morte è, per ogni uomo, verosimile in sommo grado, ma non «incondizionatamente» certa. Rigorosamente parlando, alla morte può essere attribuita «solo» una certezza empirica. Una certezza, quindi, necessariamente inferiore rispetto alla certezza suprema, quella apodittica, quale si raggiunge in taluni campi della conoscenza teoretica.

In questa determinazione «critica» della certezza della morte e del suo incombere si manifesta innanzi tutto ancora una volta il disconoscimento caratteristico della quotidianità nei riguardi del modo di essere dell'Esserci e del suo essere-per-la-morte. Che il decesso, in quanto accadimento, sia certo «solo» empiricamente, non è decisivo nei riguardi della certezza della morte. I casi di morte possono certo

richiamare di fatto l'attenzione dell'Esserci sulla morte. Ma finché resta nella certezza di tipo empirico, l'Esserci non può rendersi certo della morte nel modo in cui essa «è». Anche se l'Esserci, nella pubblicità del Si, «parla» in apparenza soltanto di questa certezza «empirica» della morte, nel profondo, tuttavia, esso non si riferisce esclusivamente e primariamente ai casi di morte che capitano. Pur eludendo la propria morte, anche l'essere-per-la-fine quotidiano ha della morte una certezza ben diversa da quella proveniente da un atteggiamento puramente teoretico. Questa «diversità» è per lo più coperta dalla quotidianità. Essa non ha il coraggio di divenire trasparente a questo riguardo. Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante quell'atteggiamento di superiorità «ansiosamente» preoccupato, anche se apparentemente privo di angoscia di fronte al «fatto» certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza «superiore» a quella puramente empirica. Si sa della certezza della morte, ma non si «è» autenticamente certi della propria. La quotidianità deiettiva dell'Esserci conosce la certezza della morte, eppure elude l'esserne certa. Questa elusione testimonia fenomenicamente, proprio in virtù di ciò che essa elude, che la morte deve esser concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa.

Si dice: «La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora». Con questo «ma…» il Si contesta alla morte la sua certezza. Il «per ora non ancora» non è un semplice giudizio negativo, ma un'«autointerpretazione» del Si con cui esso si rimanda a ciò che, innanzi tutto, sussiste ancora di accessibile e di oggetto di cura per l'Esserci. La quotidianità è indaffarata nel prendersi cura e rifugge dall'intoppo dello stanco e «inattivo pensare alla morte». Questo pensiero è costantemente rimandato a un «più tardi», facendo appello

alla cosiddetta «opinione generale». In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di caratteristico, ossia che essa è possibile a ogni attimo. La certezza della morte si accompagna alla indeterminatezza del suo «quando». L'essere-per-la-morte la elude attribuendo alla morte il carattere della determinatezza. Non certo nel senso di un calcolo possibile del momento in cui avrà luogo il decesso, giacché l'Esserci preferisce fuggire dinanzi a questa determinazione. Il prendersi cura quotidiano determina l'indeterminatezza della morte certa col sospingere innanzi a essa le urgenze immediate e le possibilità prossime del vivere quotidiano.

Il coprimento dell'indeterminatezza inquina anche la certezza. Viene così velato il carattere più proprio della possibilità della morte: quello di esser possibile a ogni attimo, il suo esser certa e indeterminata.

L'interpretazione completa del discorso quotidiano del Si intorno alla morte e al modo in cui essa investe l'Esserci ne ha messo in luce i caratteri di certezza e di indeterminatezza. Il concetto ontologico esistenziale integrale della morte può ora essere definito così: la morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente per la sua fine.

La delimitazione della struttura esistenziale dell'essere-per-la-fine è condotta in vista dell'elaborazione di un modo di essere dell'Esserci in cui esso, in quanto Esserci, possa costituire un tutto. Il fatto che lo stesso Esserci quotidiano sia già sempre per la propria fine, cioè sia in un costante, se pur «fuggente», confronto con la propria morte, mostra che quella fine, che racchiude e determina l'essere-un-tutto, non si può far coincidere con ciò a cui l'Esserci perviene solo da

ultimo col suo decesso. Nell'Esserci, in quanto esistente per la propria morte, è già sempre incluso quel non-ancora estremo di se stesso a cui tutti gli altri sono subordinati. Ecco perché è priva di fondamento l'argomentazione formale che, muovendo dal non-ancora dell'Esserci interpretato come mancanza, e per di più in modo ontologicamente inadeguato, ne inferisce la non-totalità dell'Esserci. Il fenomeno del non-ancora, desunto dall'avanti-a-sé, e così pure la struttura della Cura in generale sono così poco istanze valide contro un possibile esser-un-tutto esistente, che proprio l'avanti-a-sé è ciò che rende possibile l'essere-per-la-fine. Il problema d'un possibile essere-un-tutto da parte dell'ente che noi stessi sempre siamo sussiste legittimamente solo se la Cura, in quanto costituzione fondamentale dell'Esserci, «si connette» con la morte quale possibilità estrema di questo ente.

Resta da vedere, tuttavia, se questo problema sia già stato elaborato sufficientemente. L'essere-per-la-morte si fonda nella Cura. L'Esserci, in quanto gettato essere-nel-mondo, è già da sempre consegnato alla propria morte. Esistendo per la propria morte, esso muore effettivamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al proprio decesso. Che l'Esserci muoia effettivamente, significa al tempo stesso che esso si è già sempre deciso, in un modo o nell'altro, quanto al suo essere-per-la-morte. L'elusione quotidiana e deiettiva davanti alla morte è un essere-per-la-morte inautentico. Ma l'inautenticità ha alla sua base l'autenticità possibile.[133] L'inautenticità caratterizza un modo di essere in cui l'Esserci può disperdersi e per lo più si è disperso, ma in cui non è costretto a disperdersi necessariamente e costantemente. Poiché l'Esserci esiste, si determina come quell'ente che esso è, sempre partendo da una possibilità che esso stesso è e comprende.

È possibile per l'Esserci comprendere autenticamente la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e come tale indeterminata? È possibile, cioè, che esso si mantenga in un essere-per-la-fine autentico? Finché questo essere-per-la-morte autentico non sarà stato evidenziato e determinato ontologicamente, l'interpretazione esistenziale dell'essere-per-la-fine continuerà a restare incompleta.

L'essere-per-la-morte autentico significa una possibilità esistentiva dell'Esserci. Questo poter-essere ontico deve, a sua volta, esser possibile ontologicamente. Quali sono le condizioni esistenziali di questa possibilità? Come sarà accessibile?

§ 53 Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico

Di fatto l'Esserci si mantiene, innanzi tutto e per lo più, in un essere-per-la-morte inautentico. Come dev'essere caratterizzata «oggettivamente» la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte autentico se, in ultima analisi, l'Esserci non si rapporta mai autenticamente alla propria fine e se questo essere autentico, per il suo senso stesso, resta inevitabilmente nascosto agli altri? Non è forse un'impresa fantastica quella di progettare la possibilità esistenziale di un poter-essere esistentivo tanto problematico? Di che cosa avremo bisogno perché un tale progetto vada oltre una costruzione immaginaria e arbitraria? Sarà l'Esserci stesso a offrirci indicazioni per questo progetto? Potremo desumere dall'Esserci stesso i fondamenti della sua legittimazione fenomenica? Il compito ontologico che ci siamo proposti potrà ricavare dall'analisi dell'Esserci finora condotta alcune indicazioni che

garantiscano al progetto un orientamento sicuro?

Abbiamo fissato il concetto esistenziale della morte e, con esso, ciò a cui deve rapportarsi un essere-per-la-fine autentico. È stato inoltre caratterizzato l'essere-per-la-morte inautentico ed è stato stabilito negativamente ciò che un essere-per-la-morte autentico non può essere. In base a queste indicazioni positive e negative dev'essere possibile progettare la struttura esistenziale di un essere-per-la-morte autentico.

L'Esserci è costituito dall'apertura, cioè da una comprensione emotivamente situata. Un essere-per-la-morte autentico non può eludere la possibilità più propria e incondizionata, né può coprirla fuggendo e reinterpretarla per la comprensibilità del Si. Il progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico deve quindi chiarire i momenti di un simile essere che lo costituiscono come comprensione della morte nel senso di un essere che non fugge e non copre la sua possibilità più propria.

Prima di tutto bisogna caratterizzare l'essere-per-la-morte in quanto essere-per una possibilità, e precisamente per una possibilità eminente dell'Esserci stesso. Essere-per una possibilità, cioè per un possibile, può significare: mirare a un possibile nel senso di prendersi cura della sua realizzazione. Nel campo dell'utilizzabile e della semplice-presenza si incontrano continuamente possibilità di questo genere: il raggiungibile, il controllabile, il fattibile e così via. Il mirare a un possibile prendendosene cura tende all'annullamento della possibilità del possibile rendendolo disponibile. Ma la realizzazione che procura un utilizzabile (il fabbricare, il preparare, il sostituire eccetera) è sempre soltanto relativa, perché anche il «realizzato» conserva ancora il carattere ontologico dell'appagatività. Benché

realizzato, esso rimane sempre, in quanto reale, un possibile-per… qualcosa di caratterizzato dal «per». La presente analisi deve soltanto chiarire come il mirare che si prende cura si rapporti al possibile: non in una considerazione tematico-teoretica del possibile in quanto possibile o in vista della sua possibilità come tale, ma, guidato dalla visione ambientale preveggente, distogliendo lo sguardo dal possibile e mirando al per-che-cosa-possibile.

L'essere-per-la-morte di cui stiamo discutendo non può evidentemente avere il carattere del prendersi cura che mira alla sua realizzazione. In primo luogo, la morte, in quanto possibile, non è un possibile utilizzabile o una semplice-presenza, ma una possibilità d'essere dell'Esserci. Inoltre il prendersi cura della realizzazione d'un possibile siffatto equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò l'Esserci sottrarrebbe a se stesso proprio la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte.

Se con l'essere-per-la-morte non si intende la «realizzazione» della morte, esso non può significare il sostare dinanzi alla fine come semplice possibilità. Un tale atteggiamento si risolverebbe nel «pensare alla morte». Esso consisterebbe nel pensare a questa possibilità, calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte non la priva completamente del suo carattere di possibilità, poiché continua a pensarla come qualcosa che verrà, ma la indebolisce volendo controllarla per mezzo di calcoli. La morte, in quanto possibile, deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso, comprendendo, deve dischiudere questa possibilità come tale, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti come possibilità, deve esser sviluppata come possibilità e in ogni comportamento verso di essa deve essere sopportata come possibilità.

Un modo in cui l'Esserci si rapporta a un possibile nella sua possibilità è l'attesa. La protensione verso un possibile fa sì che esso possa venire incontro senza impedimenti né riduzioni nel suo «forse sì, forse no, forse alla fine sì». Ma l'analisi del fenomeno dell'attesa non riguarda lo stesso modo d'essere rispetto al possibile che fu già connotato come mirare a qualcosa prendendosene cura? Ogni attesa comprende e «ha» il suo possibile in relazione al «se», al «quando» e al «come» esso sarà realmente presente. L'attendere non è soltanto un distacco momentaneo dal possibile per guardare alla sua realizzazione possibile, ma è essenzialmente un esser attento a essa. Anche nell'attendere hanno luogo un allontanamento dal possibile e un far leva sul reale da cui ci si attende ciò che è atteso. Muovendo dal reale e tendendo a esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende.

L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi alla morte in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli come possibilità. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di anticipazione della possibilità. Ma questo comportamento non cela in sé un avvicinamento al possibile? E tale avvicinamento al possibile non si risolve, alla fine, nella sua realizzazione? No, perché questo avvicinamento non mira alla disponibilità di un reale prendendosene cura; qui, nell'avvicinarsi comprendente, la possibilità del possibile può soltanto diventare «più grande». La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità in quanto impossibilità dell'esistenza in generale. La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'Esserci e

niente che esso stesso possa essere come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso… ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa «sempre più grande», si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza. Conformemente alla sua essenza, questa possibilità non offre alcun punto d'appoggio per protendersi verso qualcosa, per «raffigurarsi» il reale possibile e quindi obliare la possibilità. L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, rende possibile questa possibilità e la rende libera come tale.

L'esser-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere di quell'ente il cui modo di essere ha[134] l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente così svelato: esistere. L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere più proprio ed estremo, cioè come la possibilità dell'esistenza autentica. La sua costituzione ontologica dev'essere resa visibile attraverso l'elaborazione della struttura concreta dell'anticipazione della morte. Come si effettua la delimitazione fenomenica di questa struttura? Evidentemente dobbiamo stabilire i caratteri dell'aprire anticipante in conformità alla sua funzione di comprensione pura della possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e, come tale, indeterminata. Resta da precisare che «comprendere» non ha primariamente il significato di contemplazione di un senso; esso è invece il comprendersi nel poter-essere che si svela nel progetto.[135]

La morte è la possibilità più propria dell'Esserci. L'essere

per essa apre all’Esserci il suo poter-essere più proprio, nel quale ne va pienamente dell’essere dell’Esserci. In essa si fa chiaro all’Esserci che esso, nella sua possibilità eminente, è sottratto al Si; cioè che, anticipandosi, si può già sempre sottrarre a esso. Solo la comprensione di questo «potere» rivela la perdizione effettiva nella quotidianità del Si-stesso.

La possibilità più propria è incondizionata. L’anticipazione fa comprendere all’Esserci che ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va recisamente del suo poter-essere più proprio. La morte non «appartiene» solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo reclama in quanto singolo. L’incondizionatezza della morte, qual è compresa nell’anticipazione, isola l’Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si apre all’esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-presso ciò di cui ci si prende cura e ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del poter-essere più proprio. L’Esserci può essere autenticamente se stesso solo se si rende da se stesso possibile per ciò. Tuttavia il fallimento del prendersi cura e dell’aver cura non significa in nessun modo una scissione di questi modi dell’Esserci dall’esser se-Stesso autentico. In quanto strutture essenziali della costituzione dell’Esserci essi fanno parte delle condizioni di possibilità dell’esistenza in generale. L’Esserci è autenticamente se stesso solo se (in quanto prendersi cura presso… e aver cura con…) si progetta primariamente nel suo poter-essere più proprio, anziché nelle possibilità del Si-stesso. L’anticipazione della possibilità incondizionata costringe l’ente anticipante nella possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso.

La possibilità più propria e incondizionata è insuperabile. L’esser-per questa possibilità fa comprendere all’Esserci che

su esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso. L'anticipazione non elude però l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma, al contrario, si rende libera per essa. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni sclerotizzazione su posizioni esistenziali di volta in volta raggiunte. Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal «divenire troppo vecchio per le sue vittorie» (Nietzsche). Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla fine, cioè comprese come finite, l'Esserci sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita dell'esistenza, le possibilità esistenziali degli altri che lo superano; oppure, misconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza. Come possibilità insuperabile, la morte isola l'Esserci, ma solo per renderlo, in questa insuperabilità, consapevole come con-essere del poter-essere degli altri. Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile dischiude nel contempo le possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistentiva dell'Esserci totale, cioè la possibilità di esistere concretamente come poter-essere totale.

La possibilità più propria, incondizionata e insuperabile è certa. La modalità del suo esser-certa si determina in base alla verità (apertura) a essa corrispondente. Ma la possibilità

certa della morte apre l'Esserci come possibilità solo se esso, anticipandosi nella morte, rende possibile a se stesso questa possibilità come il poter-essere più proprio. L'apertura della possibilità si fonda nella possibilizzazione anticipatrice. Il mantenersi in questa verità, cioè l'esser certo di ciò che è stato aperto, richiede a maggior ragione l'anticipazione. La certezza della morte non può essere raggiunta mediante il calcolo statistico dei casi di morte registrati. Essa non cade nell'ambito della verità concernente la semplice-presenza, la quale si presenta nel suo esser-scoperta nel modo più puro quanto più si lascia che l'ente si presenti da se stesso semplicemente osservandolo. Bisogna che l'Esserci si sia perso in rapporti fattuali (il che può essere un compito e una possibilità propri della Cura) perché possa raggiungere l'«oggettività» pura, cioè l'indifferenza dell'evidenza apodittica. Il fatto che l'esser-certo della morte non abbia questo carattere, non significa che esso abbia un grado inferiore di certezza rispetto all'evidenza apodittica, ma semplicemente che l'esser-certo non rientra, in generale, nell'ordine graduale dell'evidenza delle semplici-presenze.

Il tener-per-vero riguardante la morte, morte che è sempre e soltanto propria, attesta un tipo di certezza diversa e più originaria di ogni certezza concernente l'ente che si incontra nel mondo od oggetti formali; si tratta infatti della certezza circa l'essere-nel-mondo. In quanto tale essa non richiede un comportamento particolare dell'Esserci, ma l'Esserci nell'autenticità totale della propria esistenza.[136] Nell'anticipazione, l'Esserci può accertarsi del suo essere più proprio nella sua totalità insuperabile. Perciò l'evidenza dei dati immediati dell'esperienza vissuta, dell'io e della coscienza resta necessariamente indietro rispetto alla certezza dell'anticipazione. E ciò non perché il modo di apprensione proprio dell'evidenza manchi del rigore

indispensabile, ma perché esso non può, in linea di principio, tener per vero (aperto) ciò che, in effetti, pretende «detenere» come vero: l'Esserci che io stesso sono e che, in quanto poter-essere, posso essere autenticamente solo anticipando.

La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, indeterminata. In qual modo l'anticipazione dischiude questo carattere della possibilità eminente dell'Esserci? In qual modo la comprensione anticipatrice si progetta in un poter-essere certo, costantemente possibile e tale che il «quando» in cui l'assoluta impossibilità dell'esistenza diviene possibile rimanga costantemente indeterminato? Nell'anticipazione della morte, indeterminatamente certa, l'Esserci si apre a una minaccia continua proveniente dal suo stesso Ci. L'essere-per-la-fine deve mantenersi in questa minaccia costante e può così poco dissiparla da dover piuttosto dar forma alla indeterminatezza della certezza. Com'è esistenzialmente possibile l'apertura genuina di questa costante minaccia? Ogni comprensione è emotivamente situata. La tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi all'esser-gettato del suo «che-c'è».[137] Ma la situazione emotiva che può tenere aperta la costante e assoluta minaccia incombente sul se-Stesso ed emergente dal più proprio e isolato essere dell'Esserci è l'angoscia.[138] In essa l'Esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne dischiude in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola assolutamente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo fondamento stesso.

L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia.[127n] Una testimonianza infallibile, benché «soltanto» indiretta, è offerta dall'essere-per-la-morte stesso quando capovolge l'angoscia in una paura codarda e, con il superamento di quest'ultima, manifesta la viltà davanti all'angoscia.

Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE.

Tutti i caratteri dell'essere-per-la-morte derivanti dal contenuto integrale della possibilità dell'Esserci più estrema indicata concorrono nel compito di svelare, svolgere e tenere ferma l'anticipazione, in essi fondata, di questa possibilità come ciò che rende possibile questa possibilità stessa. La definizione dell'anticipazione, esistenzialmente progettante, ha mostrato la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte esistentivamente autentico. Sorge in tal modo la possibilità di un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, ma solo come possibilità ontologica. Certo, il progetto esistenziale dell'anticipazione si è rifatto alle strutture dell'Esserci precedentemente ricavate e ha fatto sì che l'Esserci si progettasse per così dire da se stesso su queste possibilità, senza imporgli un ideale di esistenza «con un determinato contenuto» e senza costrizioni «esterne». Tuttavia questo essere-per-la-morte esistenzialmente «possibile» resta ancora, esistentivamente, un progetto fantastico. La possibilità ontologica del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci non significa ancora nulla, finché non è stato rintracciato un poter-essere

ontico che gli corrisponda da parte dell'Esserci. L'Esserci si progetta sempre effettivamente in un siffatto essere-per-la-morte? Oppure, in base al suo essere più proprio, richiede almeno un poter-essere autentico fondato nell'anticipazione?

Prima di rispondere a queste domande occorre stabilire in quale misura, in generale, e in qual maniera l'Esserci, in base al suo poter-essere più proprio, offra l'attestazione di un'autenticità possibile della sua esistenza, cosicché tale autenticità non sia semplicemente manifestata come esistentivamente possibile, ma risulti richiesta dell'Esserci stesso.

La questione pendente dell'essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e della sua costituzione esistenziale sarà portata su un terreno fenomenico garantito solo se potrà attenersi a un'autenticità possibile dell'essere dell'Esserci, attestata dall'Esserci stesso. Se ci riesce di scoprire un'attestazione di questo genere e di chiarirne fenomenologicamente il contenuto, si porrà daccapo il problema di stabilire se l'anticipazione della morte, finora progettata solo nella sua possibilità ONTOLOGICA, si connetta in modo essenziale col poter-essere autentico ATTESTATO.

CAPITOLO SECONDO
L'ATTESTAZIONE DA PARTE DELL'ESSERCI
DI UN POTER-ESSERE AUTENTICO E LA DECISIONE

§ 54 Il problema dell'attestazione di una possibilità esistentiva autentica

Ciò che andiamo cercando è un poter-essere autentico dell'Esserci che sia attestato dall'Esserci stesso nella sua possibilità esistentiva. Prima di tutto occorre che questa attestazione sia rintracciabile.[128n] Se essa deve «darsi a comprendere» all'Esserci nella sua esistenza autentica possibile, dovrà avere le proprie radici nell'essere dell'Esserci. L'esibizione fenomenologica di una attestazione di questo genere include perciò in sé la dimostrazione della sua origine nella costituzione d'essere dell'Esserci.

L'attestazione deve far comprendere un poter-esser-se-Stesso autentico. Con l'espressione «se-Stesso» abbiamo risposto alla domanda intorno al Chi dell'Esserci.[139] L'ipseità dell'Esserci fu determinata formalmente come una maniera di esistere e non come un ente semplicemente-presente. Il Chi dell'Esserci per lo più non lo sono io stesso, ma lo è il Si-stesso. L'esser se-Stesso autentico si determina come una modificazione esistentiva del Si, da definirsi esistenzialmente.[140] In che cosa consiste questa modificazione esistentiva e quali sono le condizioni ontologiche della sua possibilità?

Con la perdizione dell'Esserci nel Si, tutto è già sempre

deciso circa il poter-essere dell'Esserci più prossimo ed effettivo, cioè circa i compiti, le regole, le misure, l'urgenza e la portata dell'essere-nel-mondo prendente e avente cura. Il Si ha già sempre esonerato l'Esserci dall'afferrare queste possibilità di essere. Il Si nasconde perfino la tacita sottrazione che esso compie della scelta esplicita di queste possibilità. Resta indeterminato chi «propriamente» scelga. Questo non scelto coinvolgimento nel Nessuno, in virtù del quale l'Esserci è irretito nell'inautenticità, può essere eliminato soltanto se l'Esserci si riprende in proprio dalla dispersione nel Si. Questo retrocedere per riprendersi deve avere tuttavia quel modo di essere la cui omissione ha fatto sì che l'Esserci si perdesse nell'inautenticità. L'andarsi a riprendere dal Si, cioè la modificazione esistentiva del Si-stesso in autentico esser se-Stesso, deve aver luogo come recupero della scelta. Ma recupero della scelta significa scegliere questa scelta stessa, decidersi per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso. Scegliendo la scelta, l'Esserci rende in primo luogo possibile a se stesso il proprio poter-essere autentico.[129n]

Poiché però l'Esserci si è perso nel Si, prima di tutto deve ritrovarsi. Ma per poter si, in generale, ritrovare deve esser «mostrato» a se stesso nella sua autenticità possibile. L'Esserci ha bisogno dell'attestazione di un poter-esser se-Stesso, tale che, rispetto alla possibilità, esso già sempre lo sia.

Ciò che nell'interpretazione che segue è preso in esame come costitutivo di questa attestazione è noto all'autointerpretazione quotidiana dell'Esserci come voce della coscienza.[141]Che il «fatto» della coscienza sia contestato, che la sua funzione di istanza per l'esistenza dell'Esserci sia diversamente valutata, che ciò che «la coscienza dice» sia interpretato in vari modi, avrebbe potuto

indurci in un errore di sottovalutazione di questo fenomeno, se proprio la «problematicità» di questo «fatto» e della sua interpretazione non stesse a dimostrare che ci troviamo innanzi a un fenomeno originario dell'Esserci. L'analisi che segue pone la coscienza nella pre-disponibilità tematica di una ricerca esistenziale[130n] pura con intenti ontologico-fondamentali.

Innanzi tutto bisogna esaminare a fondo la coscienza quanto ai suoi fondamenti e alle sue strutture esistenziali e renderla visibile come fenomeno dell'Esserci, tenendo ben fermi i caratteri costitutivi dell'essere di questo ente finora chiariti. L'analisi ontologica della coscienza così impostata precede ogni descrizione psicologica delle «esperienze vissute» della coscienza e la loro classificazione, ed è estranea a ogni «spiegazione» biologica, cioè a ogni dissolvimento del fenomeno. Ma non minore è la sua distanza da ogni spiegazione della coscienza di natura teologica e anche da ogni assunzione di questo fenomeno come base per la dimostrazione dell'esistenza di Dio o di una coscienza «immediata» di Dio.

Comunque, i risultati di questa ricerca circoscritta intorno alla coscienza non dovranno né esser sopravvalutati né esser sottoposti a pretese infondate o sminuiti nella loro portata. La coscienza, in quanto fenomeno dell'Esserci, non è un dato accidentale e semplicemente-presente. Questo fenomeno «è» soltanto nel modo di essere dell'Esserci e si dà a conoscere come fatto sempre e solo con l'esistenza e nell'esistenza effettiva. L'esigenza di una «prova empirico-induttiva» della «fatticità» della coscienza e della legittimità della sua «voce» riposa su un disconoscimento ontologico del fenomeno. Cade in questo disconoscimento anche ogni critica «altezzosa» della coscienza che veda in essa un evento occasionale e non un «fatto universalmente noto e

constatabile». Il fatto della coscienza in quanto tale non si lascia sottoporre a prove e controprove di questo genere. Il che non attesta affatto una sua manchevolezza, ma è semplicemente l'indice della sua difformità ontologica dalla semplice-presenza nel mondo-ambiente.

La coscienza dà a comprendere «qualcosa», apre. Questa caratteristica formale indica che il fenomeno dev'essere ricondotto all'apertura dell'Esserci. L'apertura, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi sempre siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla deiezione e dal discorso. Un'analisi più approfondita della coscienza la rivela come chiamata. Il chiamare è un modo del discorso. La chiamata della coscienza ha il carattere del richiamo dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del risveglio al suo più proprio essere-in-colpa.

Questa interpretazione esistenziale è necessariamente lontana dalla comprensione quotidiana e ontica, benché faccia emergere i fondamenti ontologici di ciò che l'interpretazione ordinaria della coscienza, entro certi limiti, ha sempre compreso e realizzato sul piano concettuale sotto forma di «teoria» della coscienza. L'interpretazione esistenziale deve perciò trovare la sua comprova in una critica dell'interpretazione ordinaria della coscienza. Una volta chiarito il fenomeno, dovremo stabilire in che misura esso attesta un poter-essere autentico dell'Esserci. Alla chiamata della coscienza corrisponde un sentire possibile. La comprensione del richiamo si rivela come un voler-aver-coscienza. Ma in questo fenomeno ha luogo quella scelta esistentiva di scegliere se-Stesso che noi, per la sua struttura esistenziale, chiamiamo decisione. Ecco come si ripartiscono le analisi contenute in questo capitolo: i fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza (§ 55); il carattere di chiamata della coscienza (§ 56); la coscienza come chiamata

della Cura (§ 57); comprensione del richiamo e colpa (§ 58); l'interpretazione esistenziale e l'interpretazione ordinaria della coscienza (§ 59); la struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza (§ 60).

§ 55 I fondamenti[131n] ontologico-esistenziali della coscienza

L'analisi[132n] della coscienza prende l'avvio da un dato indifferente di questo fenomeno: che essa, in qualche modo, dà qualcosa a comprendere. La coscienza apre e appartiene perciò alla cerchia dei fenomeni esistenziali che costituiscono l'essere del Ci in quanto apertura.[142]Le sue strutture più universali, cioè la situazione emotiva, la comprensione, il discorso e la deiezione, sono già state spiegate. La collocazione della coscienza in questo complesso fenomenico non è un'imposizione schematica delle strutture a suo tempo rintracciate a un «caso» particolare di apertura dell'Esserci. Al contrario, l'interpretazione della coscienza non solo vuol essere un ampliamento della precedente analisi dell'apertura del Ci, ma anche un suo riesame più originario rispetto all'essere autentico dell'Esserci.

In virtù dell'apertura, l'ente che noi chiamiamo Esserci è nella possibilitàdi essere il suo Ci. Col suo mondo, l'Esserci c'è per se stesso e, innanzi tutto e per lo più, in modo tale da aver aperto il suo poter-essere a partire dal «mondo» di cui si prende cura. Il poter-essere in cui l'Esserci esiste si è già sempre abbandonato a determinate possibilità. E ciò perché l'Esserci è un ente gettato, il cui esser-gettato è aperto, in modo più o meno chiaro e profondo, da uno stato-emotivo. Della situazione emotiva (tonalità affettiva) fa

cooriginariamente parte la comprensione. Così l'Esserci «sa»[133n] l'affar suo nei propri riguardi, e ciò in quanto si è progettato in possibilità proprie, cioè in possibilità che esso, immedesimato col Si, ha anticipato a se stesso assumendole dallo stato interpretativo pubblico del Si-stesso. Ma questa assunzione è resa esistenzialmente possibile dal fatto che l'Esserci, in quanto comprendente con-essere, può star a sentire[134n] gli altri. Perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchiere, l'Esserci non sente più il proprio se-Stesso, smarrito com'è nel dar retta al Si-stesso. Se l'Esserci deve poter-essere sottratto alla perdizione del non sentire se-Stesso e se lo deve proprio attraverso se stesso, è necessario che esso possa ritrovarsi, che possa trovare quel se-Stesso che esso ha trascurato di sentire dando ascolto al Si. Questo dare ascolto dev'essere interrotto, cioè dev'essere data all'Esserci, dall'Esserci stesso, la possibilità di un sentire che interrompa il dare ascolto. La possibilità di una rottura di questo genere richiede una chiamata immediata. La chiamata mette fine al non sentire che dà ascolto al Si solo se essa, in corrispondenza col suo carattere di chiamata, suscita un sentire le cui caratteristiche siano in tutto opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si. Poiché quest'ultimo sentire è stordito dal «chiasso» e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera ogni giorno «nuova», la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità. Ciò che dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza.

Noi concepiamo la coscienza come un modo del discorso. Essa articola la comprensibilità. Definendo la coscienza come chiamata, non intendiamo affatto far ricorso a una «immagine», quale ad esempio la rappresentazione kantiana della coscienza come un tribunale. Soprattutto non

dobbiamo dimenticare che il discorso, e quindi anche la chiamata, non implicano necessariamente la comunicazione verbale. Ogni espressione e ogni «esclamazione» presuppongono già il discorso.[143]Quando l'interpretazione quotidiana parla di una «voce» della coscienza, non intende alludere a una comunicazione verbale che, difatti, non ha luogo;[135n] qui «voce» significa «dare a comprendere». Nello sforzo di aprire, proprio della chiamata, c'è un momento di urto, di brusco[136n] risveglio. Chi è chiamato lo è dalla lontananza nella lontananza. È colpito dalla chiamata chi vuole esser ripreso.[137n]

Questa caratterizzazione della coscienza non fa che delineare l'orizzonte fenomenico per l'analisi della sua struttura esistenziale. Il fenomeno non è paragonato a una chiamata, ma è inteso come discorso partendo dall'apertura costitutiva dell'Esserci. La trattazione evita sin dal principio la via che si offre per prima all'interpretazione della coscienza e che la riconduce a una facoltà dell'anima (intelletto, volontà o sentimento) o la spiega come un suo prodotto. Di fronte a un fenomeno come la coscienza[138n] salta subito agli occhi l'inadeguatezza ontologico-antropologica di ogni malsicura classificazione di facoltà dell'anima o di atti personali.[144]

§ 56 Il carattere di chiamata della coscienza

Del discorso fa parte ciò-di-cui il discorso discorre. Il discorso informa su qualcosa e per un determinato riguardo. Da ciò su cui il discorso verte deriva ciò che il discorso dice in quanto è questo rispettivo discorso, ciò che è detto come tale. Nel discorso, in quanto comunicazione, ciò che è detto è reso accessibile al con-esserci di altri e, per lo più, nella

forma dell'espressione linguistica.

Nella chiamata della coscienza, che cos'è ciò di cui si discorre? Ovvero che è chiamato nel richiamo? Manifestamente l'Esserci stesso. Questa risposta è tanto incontestabile quanto indeterminata. Se la chiamata avesse un obiettivo così vago, non sarebbe per l'Esserci che un'occasione per prender nota di sé. Ma l'Esserci è tale nella sua essenza che esso, con l'apertura del suo mondo, è aperto a se stesso, cosicché già da sempre si comprende. La chiamata investe l'Esserci in quanto è già sempre autocomprensione quotidiana, media e prendente cura. La chiamata concerne il Si-stesso del con-essere con gli altri prendendo cura.

Che cos'è ciò a cui l'Esserci è richiamato? Al se-Stesso che gli è proprio. Non quindi a qualcosa a cui l'Esserci, nell'essere-assieme pubblico, conferisce valore e urgenza di possibilità o di cura, e neppure a ciò che esso ha afferrato, a cui si è dedicato, da cui si è lasciato trascinare. L'Esserci, quale risulta a se stesso e agli altri nell'ambito della mondità, è oltrepassato da questo richiamo. La chiamata rivolta al se-Stesso ignora del tutto il Si. Poiché soltanto lo Stesso del Si-Stesso è richiamato e indotto a sentire, il Si sprofonda. Ma il fatto che la chiamata oltrepassi il Si e lo stato interpretativo pubblico dell'Esserci, non significa affatto che essa non li riguardi. Proprio in questo oltrepassamento essa sospinge nella insignificanza il Si, tutto dedito alle relazioni pubbliche. Il se-Stesso, che la chiamata snida da questo rifugio e da questo nascondiglio, è invece ricondotto a se stesso.

Il Si-stesso è richiamato a se-Stesso. Non si tratta però del se-Stesso quale possibile «oggetto» di apprezzamenti o del se-Stesso della inconsistente, eccitata e curiosa anatomia

della propria «vita interiore», e neppure del se-Stesso della semplice introspezione «analitica» degli stati d'animo e del loro sostrato. Il richiamo allo Stesso nel Si-stesso non sospinge quest'ultimo dentro di sé nel senso di un'interiorità che lo separerebbe dal «mondo esterno». Tutto ciò è oltrepassato e dissolto dalla chiamata che mira esclusivamente al se-Stesso, il quale, tuttavia, non è mai altrimenti che come essere-nel-mondo.

Ma in che consiste ciò-che-viene-detto in questo discorso? Che cosa dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? A rigor di termini, nulla. La chiamata non afferma nulla, non dà alcuna informazione su eventi mondani, non ha nulla da dire. Meno che meno si propone di suscitare nel se-Stesso richiamato un «colloquio con se stesso». Al se-Stesso richiamato non è detto «nulla»; esso è semplicemente ridestato a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere. La chiamata, secondo la sua tendenza di chiamata, non convoca in «giudizio» il se-Stesso richiamato, ma, quale risveglio al suo poter-essere più proprio, ri-chiama (chiama «innanzi») l'Esserci alle sue possibilità più proprie.

La chiamata non ha bisogno di comunicazione verbale. Essa non dice verbo, ma non resta per questo oscura e indeterminata. La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del tacere. Con ciò essa non solo non perde nulla in fatto di percepibilità, ma costringe l'Esserci, richiamato e ridestato, al silenzio che gli si addice. La mancanza di una formulazione verbale di ciò che nella chiamata viene detto non condanna il fenomeno alla nebulosità di una voce misteriosa, ma sta semplicemente a indicare che la comprensione di ciò che nella chiamata «è detto» non può aggrapparsi all'attesa di una comunicazione verbale o di qualcosa di simile.

Tuttavia ciò che la chiamata apre è fuori di ogni equivoco, anche se il singolo Esserci può darne un'interpretazione diversa secondo le sue possibilità di comprensione. L'apparente indeterminatezza del contenuto della chiamata non può valere da pretesto per ignorare la direzione precisa del suo appello. La chiamata non importa una ricerca a tastoni del richiamato, non abbisogna di alcun segno di riconoscimento che permetta di stabilire se si tratta del richiamato oppure no. Gli «errori» non nascono nella coscienza per uno sbaglio (nel chiamare) da parte della chiamata, ma solo per il modo in cui la chiamata è udita, cioè per il fatto che essa, anziché essere compresa autenticamente, è stornata dal Si in un «dialogo con se stesso» di genere tribunalizio e così invertita nella sua tendenza all'apertura.

Dobbiamo stabilire fermamente che la chiamata in cui consiste la coscienza è un richiamo del Si-stesso nel suo se-Stesso; in quanto tale essa è il risveglio del se-Stesso al suo poter-esser-se-Stesso, e perciò una chiamata dell'Esserci di fronte alle proprie possibilità.

Ma potremo ottenere un'interpretazione ontologica adeguata della coscienza solo quando avremo posto in chiaro non soltanto chi sia il chiamato nella chiamata della coscienza, ma chi sia che chiama, in quale rapporto il richiamato stia col chiamante e come debba essere inteso questo «rapporto» nella sua connessione ontologica.

§ 57 La coscienza come chiamata della Cura

La coscienza risveglia il se-Stesso dell'Esserci dalla sua dispersione nel Si. Il se-Stesso richiamato resta indeterminato e vuoto nel suo che-cosa. L'Esserci, in quanto

è quel che-cosa che innanzi tutto e per lo più comprende se stesso a partire dall'ente di cui si prende cura, è oltrepassato dalla chiamata. E tuttavia il se-Stesso è chiamato in modo chiaro e inequivocabile. Non solo il richiamato è investito dalla chiamata «senza riguardo alla persona», ma il chiamante resta a sua volta in una indeterminatezza importuna. Non solo non c'è risposta alle domande concernenti il suo nome, il suo stato, la sua origine e il suo rango, ma il chiamante, benché nella chiamata non si dissimuli affatto, non concede la minima possibilità di rendersi familiare a una comprensione dell'Esserci impostata «mondanamente». Il carattere fenomenico del chiamante della chiamata esclude nel modo più assoluto ogni genere di «presentazione». Sottoporsi a osservazione o a discorso contraddice al suo modo di essere. L'indeterminatezza e l'indeterminabilità che caratterizzano il chiamante non sono un nulla, ma una sua determinazione positiva. Esse attestano che il chiamante consiste nel puro e semplice «risvegliare a…», e che solo in quanto tale esso vuol essere sentito, e che non tollera chiacchiere su di sé. Non è allora il fenomeno stesso a richiedere che la questione circa il Chi del chiamante sia messa in disparte? Sì, certamente, se si tratta dell'ascolto esistentivo della chiamata effettiva della coscienza, ma assolutamente no in sede di analisi esistenziale dell'effettività del chiamare e dell'esistenzialità del sentire.

Ma è proprio necessario porre espressamente la questione del Chi chiami? L'Esserci non porta forse con sé la risposta a questa domanda in modo altrettanto chiaro come a quella circa il richiamato nella chiamata? Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso. Questa consapevolezza circa il chiamante può essere più o meno viva nell'ascolto effettivo della chiamata. Ontologicamente, però, non è sufficiente

rispondere che l'Esserci è a un tempo il chiamato e il chiamante. L'Esserci, in quanto chiamante, è forse nient'altro che ciò che c'è in qualità di chiamato? Funge forse da chiamante il poter-essere-se-Stesso più proprio?

La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata da noi stessi. «Qualcuno» chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me.

Questo reperto fenomenico non può esser cancellato. Da esso ha preso le mosse anche l'interpretazione della voce della coscienza come una potenza estranea, dominante l'Esserci. Seguendo tale direzione interpretativa si finisce per ipotizzare dietro quella potenza un possessore, o per assumerla senz'altro come la manifestazione di una persona (Dio). D'altra parte si può anche respingere l'interpretazione del chiamante come manifestazione di una potenza estranea e dare della coscienza una «spiegazione» semplicemente «biologica». Entrambe queste spiegazioni saltano frettolosamente il contesto fenomenico. Esse sono guidate da un implicito presupposto ontologico di ordine dogmatico: ciò che è, ossia ciò che è in modo effettivo come lo è la chiamata, deve essere una semplice-presenza; ciò che non può essere oggettivamente mostrato come semplice-presenza, non è.

Contro questa frettolosità metodologica occorre non solo tenere ben fermo il reperto fenomenico come tale – cioè che la chiamata, provenendo da me e sovrastandomi, è diretta a me –, ma anche non dimenticare la caratteristica ontologica in ciò implicita per cui esso è un fenomeno dell'Esserci. Solo la costituzione esistenziale di questo ente può offrire il filo

conduttore per l'interpretazione del modo di essere del «qualcuno» che chiama.

Le precedenti analisi della costituzione dell'essere dell'Esserci ci mostrano forse una via per rendere comprensibile ontologicamente il modo di essere del chiamante e quindi del chiamare? Il fatto che la chiamata non sia effettuata esplicitamente da me, ma che sia «qualcuno» a chiamare, non ci autorizza ancora a cercare il chiamante nell'ambito dell'ente difforme dall'Esserci. Infatti l'Esserci esiste sempre effettivamente. Esso non è un autoprogettarsi astratto, ma è determinato dall'esser-gettato come il «fatto» dell'ente che è, giacché esso è già sempre e rimane costantemente consegnato all'esistenza. Ma l'effettività dell'Esserci è radicalmente diversa dalla fattualità di una semplice-presenza. L'Esserci, in quanto esiste, non incontra se stesso come una semplice-presenza intramondana. Tuttavia l'esser-gettato non inerisce nemmeno all'Esserci come un carattere inaccessibile e privo di importanza per la sua esistenza. L'Esserci, in quanto stato-gettato, è gettato nell'esistenza. Esso esiste come l'ente che ha da essere così com'è e come può essere.

Il fatto che l'Esserci ci sia effettivamente può restare nascosto quanto al suo perché; il «fatto che» stesso è invece aperto all'Esserci. L'esser-gettato di questo ente fa parte dell'apertura del «Ci» e si rivela costantemente nella rispettiva situazione emotiva. Questa porta l'Esserci, in modo più o meno esplicito e autentico, davanti al suo «che c'è e che, in quanto è l'ente che è, ha da essere in quanto poter-essere». Ma per lo più la tonalità emotiva chiude l'esser-gettato. L'Esserci fugge davanti a esso e si rifugia nella presunta libertà del Si-stesso. Abbiamo definito tale fuga come fuga dinanzi allo spaesamento che caratterizza nel profondo l'essere-nel-mondo individuale. Lo

spaesamento si rivela autenticamente nella situazione emotiva fondamentale dell'angoscia che, in quanto apertura più elementare dell'Esserci gettato, pone il suo essere-nel-mondo davanti al nulla del mondo; di fronte a questo nulla l'Esserci si angoscia nell'angoscia per il più proprio poter-essere. E se il chiamante della chiamata della coscienza fosse l'Esserci nel profondo del suo sentirsi emotivamente spaesato?

I risultati fenomenici della caratterizzazione del chiamante e della chiamata non dicono nulla contro questa eventualità; anzi, parlano a suo favore.

Sul piano «mondano» il Chi del chiamante non è determinabile da nulla. Esso è l'Esserci nel suo spaesamento, l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria, il nudo «fatto che» nel nulla del mondo. Il chiamante è così poco familiare al Si-stesso quotidiano che gli appare come una voce estranea. Che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel «mondo» molteplice di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla? «Qualcuno» chiama, e tuttavia non dice nulla di udibile da un orecchio immerso nelle cure e curioso, nulla che possa passare indifferentemente da orecchio a orecchio ed essere pubblicamente discusso. Che può mai avere da raccontare un Esserci proveniente dallo spaesamento del suo essere-gettato? Che gli rimane d'altro all'infuori di quel poter-essere che gli appartiene in proprio e gli è svelato nell'angoscia? Come potrebbe chiamare altrimenti se non risvegliando a quel poter-essere di cui gliene va esclusivamente?

La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesante del tacere. E ciò perché la

voce della chiamata non spinge il richiamato nelle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente. E dove mai la spaesante, «disabituale» e fredda sicurezza con cui il chiamante chiama il chiamato potrebbe trovar fondamento, se non nel fatto che l'Esserci, isolato nel suo spaesamento, è per esso assolutamente inconfondibile? Che cosa sottrae all'Esserci in modo tanto radicale la possibilità di rifugiarsi nell'equivoco, fraintendendosi e disconoscendosi, se non la solitudine dell'abbandono a se stesso?

Lo spaesamento è il modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo di questo suo essere. «Sono chiamato» è una espressione eminente dell'Esserci. La chiamata, emotivamente pervasa di angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel suo poter-essere più proprio. La chiamata della coscienza, compresa esistenzialmente, dà ragione di ciò che sopra[145] abbiamo semplicemente affermato: lo spaesamento incalza l'Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione.

L'affermazione che l'Esserci è ad un tempo il chiamante e il chiamato ha perso ora la sua vuotezza e la sua ovvietà formali. La coscienza si rivela come la chiamata della Cura: il chiamante è l'Esserci che, nell'esser-gettato (esser-già-in...), si angoscia per il suo poter-essere. Il richiamato è questo Esserci stesso, chiamato a destarsi al suo più proprio poter-essere (esser-avanti-a-sé). E il ridestato è l'Esserci che è richiamato dalla deiezione nel Si (esser-già-presso-il mondo di cui ci si prende cura). La chiamata della coscienza, cioè la coscienza stessa, trova la sua possibilità ontologica nel fatto che l'Esserci è Cura nel fondamento del suo essere.

Non c'è quindi alcun bisogno di far intervenire potenze estranee all'Esserci, tanto più che il ricorso a esse non solo non spiega lo spaesamento della chiamata, ma addirittura lo annulla. La ragione delle «spiegazioni» erronee della coscienza non starà in fondo nel fatto che, già nella determinazione del dato fenomenico della chiamata, l'Esserci è visto in una prospettiva inadeguata ed è tacitamente assunto in una determinazione o indeterminazione casuale? Perché fare appello a potenze estranee prima di assicurarsi che nell'impostazione dell'analisi dell'essere dell'Esserci questo non sia stato sottovalutato, concependolo come un soggetto innocuo che si presenta in un qualche modo ed è fornito di autocoscienza personale?

Eppure sembra che l'interpretazione del chiamante – che dal punto di vista mondano è «nessuno» – come potenza riposi sul riconoscimento spassionato della sussistenza di qualcosa di «oggettivamente riscontrabile». Ma, a ben guardare, questa interpretazione è null'altro che una fuga davanti alla coscienza, una scappatoia con la quale l'Esserci fugge svignandosela lungo il sottile muro che, per così dire, separa il Si dallo spaesamento del suo essere. Tale interpretazione della coscienza suole anche spacciarsi come riconoscimento della chiamata nel senso di una voce che obbliga «universalmente» e non in modo «semplicemente soggettivo». Inoltre questa coscienza universalmente-valida è elevata a «coscienza universale», la quale, per il suo carattere fenomenico, è un «soggetto neutro», un «nessuno», che dunque parla nel singolo «soggetto» proprio in questa sua indeterminatezza.

Ma questa «coscienza pubblica» che altro è se non la voce del Si? L'Esserci può giungere alla dubbia escogitazione di una «coscienza universale» solo perché la coscienza, nel suo

fondamento e nella sua essenza, è sempre mia. E ciò non solo nel senso che è sempre il poter-essere più proprio a essere richiamato, ma anche perché la chiamata proviene dall'ente che io stesso sempre sono.

Nella nostra interpretazione del chiamante, fondata esclusivamente sul carattere fenomenico del chiamare, il «potere» della coscienza non è né sminuito né reso «semplicemente soggettivo». All'opposto, solo in essa hanno via libera l'inesorabilità e l'inequivocabilità della chiamata. L'«oggettività» del richiamo trae la sua legittimità dal fatto che l'interpretazione lascia a esso la sua «soggettività», che è senz'altro tale da negare al Si-stesso il suo predominio.

Contro questa interpretazione della coscienza come chiamata della Cura si potrebbero tuttavia sollevare le seguenti obiezioni: che fondamento può avere un'interpretazione della coscienza così lontana dall'«esperienza naturale»? In qual modo la coscienza potrà fungere da risveglio al più proprio poter-essere quando essa, innanzi tutto e per lo più, non fa che rimproverare e ammonire? La coscienza parla in modo così indeterminato e vuoto del poter-essere più proprio dell'Esserci, o piuttosto in modo ben determinato e concreto degli errori e delle omissioni che hanno già avuto luogo o che si intendevano commettere? Il richiamo di cui parliamo proviene dalla coscienza «cattiva» o dalla «buona»? La coscienza fornisce qualcosa di positivo o svolge una funzione esclusivamente critica?

La legittimità di queste perplessità è incontestabile. Da un'interpretazione della coscienza si può esigere che «si» riconosca in essa il fenomeno così com'esso è esperito quotidianamente. Ma soddisfare tale esigenza non significa riconoscere la comprensione ontica ordinaria della coscienza

quale istanza prima dell'interpretazione ontologica. D'altra parte le obiezioni suddette risultano premature nella misura in cui l'analisi della coscienza da esse presa di mira non è stata ancora portata a termine. Finora abbiamo semplicemente tentato di ricondurre la coscienza, in quanto fenomeno dell'Esserci, alla costituzione ontologica di questo ente. E ciò in vista del compito di far comprendere la coscienza come un'attestazione fornita dall'Esserci stesso del suo poter-essere più proprio.

E però possibile stabilire esaurientemente ciò che la coscienza attesta, solo se è stato fissato con sufficiente chiarezza quale carattere debba avere il sentire che corrisponde in modo genuino al chiamare. La comprensione autentica, «conseguente» alla chiamata, non è una semplice appendice del fenomeno della coscienza, un evento che accade e potrebbe anche mancare. L'esperienza vissuta della coscienza si può cogliere nella sua pienezza soltanto a partire dalla comprensione del richiamo e assieme ad essa. Se il chiamante e il richiamato sono sempre il medesimo Esserci proprio di qualcuno, ne consegue che in ogni non sentire la chiamata, in ogni suo fraintendimento, è insito un determinato modo di essere dell'Esserci. Una chiamata a vuoto a cui «non segue nulla» è una finzione inconcepibile da un punto di vista esistenziale. «Non segue nulla» significa qualcosa di positivo quando riguarda l'Esserci.

Solo un'analisi della comprensione del richiamo è in grado di porre esplicitamente il problema di ciò che la chiamata dà a comprendere. Muovendo dalla precedente caratterizzazione ontologico-universale della coscienza, è possibile capire esistenzialmente quel «colpevole» che la coscienza proferisce. Tutte le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la «voce» della coscienza parla in qualche modo di «colpa».

Per cogliere fenomenicamente ciò che è udito nella comprensione del richiamo, bisogna riesaminare brevemente il richiamo. Il richiamo, rivolto al Si-stesso, equivale al risveglio del se-Stesso più proprio al suo poter-essere, e precisamente in quanto Esserci, cioè in quanto essere-nel-mondo prendente cura e con-essere con gli altri. L'interpretazione esistenziale di ciò a cui la chiamata risveglia, se è consapevole delle sue possibilità metodologiche e dei suoi compiti, non può quindi pretendere di determinare alcuna singola e concreta possibilità dell'esistenza. Ciò che può e deve essere determinato non è il rispettivo contenuto esistentivo delle singole chiamate nei singoli Esserci, ma ciò che rientra nella condizione esistenziale della possibilità del poter-essere effettivo esistentivo.

La comprensione esistentivamente-udente della chiamata è tanto più autentica quanto più incondizionatamente l'Esserci ode e comprende il proprio esser-richiamato e quanto meno il senso della chiamata è ottenebrato da ciò che si dice, si sente dire e si ritiene valido. Ma qual è l'elemento costitutivo essenziale dell'autenticità della comprensione del richiamo? Che cos'è ciò che è dato essenzialmente a comprendere di volta in volta nella chiamata, anche se non sempre è effettivamente compreso?

Abbiamo già risposto a questa domanda con la tesi: la chiamata non «dice» nulla di cui si possa discorrere; non dà notizia di eventi mondani. La chiamata pone l'Esserci innanzi al suo poter-essere, e ciò in quanto chiamata che viene dallo spaesamento. Il chiamante è certamente indeterminato, ma il da-dove esso chiama non è indifferente per il chiamare. Questo da-dove – lo spaesamento dell'esser-

gettato nell'isolamento – è «chiamato» assieme al chiamare, cioè è aperto con esso. Il da-dove viene la chiamata chiamando-innanzi-a coincide con il verso-dove del richiamo che chiama indietro. La chiamata non dà a comprendere un poter-essere ideale e universale: essa apre il poter-essere come il poter-essere ogni volta individuato d'un rispettivo Esserci. Il carattere di apertura della chiamata è determinato pienamente solo se è inteso come richiamo-indietro chiamante-innanzi. È a partire dalla chiamata così intesa che diviene possibile chiedersi che-cosa essa dia a comprendere.

Ma la risposta al problema del che-cosa la chiamata dice non potrà forse essere data più facilmente e sicuramente col «semplice» rinvio a ciò che è in genere udito o non udito in tutte le esperienze comuni della coscienza? E cioè che la chiamata si rivolge all'Esserci in quanto «colpevole», oppure, come accade nella coscienza ammonente, che essa lo mette in guardia da un esser-«colpevole» possibile, o ancora, come accade nella «buona» coscienza, che essa ratifica la «mancanza di colpa»? Se almeno quel «colpevole» che è «concordemente» riscontrato nelle esperienze e nelle interpretazioni della coscienza non fosse determinato in modi così nettamente contrastanti! Ma anche se il senso di questo «colpevole» si potesse determinare univocamente, il concetto esistenziale di questo esser-colpevole continuerebbe a restare oscuro. Se tuttavia l'Esserci si volge a se stesso come «colpevole», da dove potremo ricavare l'idea di colpa se non dall'interpretazione dell'essere dell'Esserci? Ma allora rinasce il problema: Chi è che parla? Come siamo colpevoli? Che cosa significa colpa? L'idea di colpa non può certo essere escogitata arbitrariamente e poi appiccicata all'Esserci. Se è mai possibile una comprensione dell'essenza della colpa, tale possibilità dovrà essere

prefigurata nell'Esserci. Dove troveremo la traccia che possa guidare allo svelamento del fenomeno? Ogni ricerca ontologica concernente fenomeni come la colpa, la coscienza, la morte deve prender le mosse da ciò che di essi «dice» l'interpretazione quotidiana dell'Esserci. Nel modo d'essere dell'Esserci deiettivo è implicito al tempo stesso che la sua autointerpretazione è per lo più «orientata» inautenticamente e non coglie l'«essenza» del fenomeno; e ciò perché le è estranea l'impostazione ontologica del problema originaria e adeguata. Tuttavia, in ogni visione manchevole è presente un rinvio all'«idea» originaria del fenomeno. Ma da dove prendiamo il criterio per determinare il senso esistenziale originario del «colpevole»? Dal fatto che questo «colpevole» funge da predicato dell'«io sono». E se ciò che l'interpretazione inautentica intende come «colpa» fosse insito nell'essere dell'Esserci in quanto tale, e precisamente in modo che l'Esserci fosse colpevole per il semplice fatto di esistere?

Il richiamo al «colpevole» sentito in modo univoco da tutti non è ancora la risposta al problema del senso esistenziale di ciò che nella chiamata è detto. Bisogna che ciò che è detto sia chiarito concettualmente, affinché sia possibile determinare ciò a cui si riferisce il «colpevole», nonché il motivo e il modo per cui l'interpretazione quotidiana ne travisa il significato.

La comprensione quotidiana assume l'«esser-colpevole» innanzi tutto nel senso di «esser debitore», «avere un conto aperto con qualcuno». Si deve restituire qualcosa a qualcuno che ne è in attesa. Questo «esser colpevole» nel senso di «aver debiti» è una maniera di con-essere con gli altri nel quadro del prendersi cura procurando, producendo eccetera. Modi di tale prendersi cura sono anche il privare, il prendere a prestito, il defraudare, il sottrarre, il rubare,

cioè il non far fronte in un qualche modo a istanze di possesso avanzate da qualcuno. Tale essere in debito è sempre riferito a ciò che è oggetto possibile del prendersi cura.

Esser colpevole ha anche il significato di «è colpa mia se», cioè di esser causa, esser autore di qualcosa o anche «esser occasione» di qualcosa. In questa forma di «aver colpa» di qualcosa si può «esser colpevole» senza «essere in debito» con qualcuno o essergli debitore. Viceversa, si può dovere qualcosa a qualcuno senza tuttavia averne colpa (esserne la causa). Un altro può «aver debiti» presso un terzo «per colpa mia».

Questi significati correnti dell'esser-colpevole, come l'«aver debiti presso» o l'«aver colpa di», possono confluire e determinare un comportamento che chiamiamo «rendersi colpevole», cioè: essendo colpevole di aver-debiti, calpestare il buon diritto di qualcuno e rendersi così reo. La richiesta cui non si soddisfa non è necessariamente riferita a un possesso, ma può regolare in generale l'essere-assieme pubblico. Il «rendersi colpevole» calpestando il buon diritto, quale abbiamo ora chiarito, può assumere anche la forma di un «rendersi-colpevole verso altri». Ciò non accade in virtù di una violazione del diritto come tale, ma per il fatto che è colpa mia se l'altro, nella sua esistenza, è messo a repentaglio, è indotto in errore, è rovinato. Questo rendersi-colpevole verso altri è possibile senza violazione della legge «pubblica». Il concetto formale dell'esser-colpevole nel senso dell'essersi-reso-colpevole verso l'altro può essere determinato così: esser-fondamento di una deficienza nell'Esserci dell'altro in modo tale che questo esser-fondamento stesso si determini, in ragione del suo per-che, come «difettivo». Questa deficienza consiste nel non far fronte a un'esigenza che si rivolge all'esistere come con-

essere con gli altri.

Resterebbe da vedere come nascano queste esigenze e in qual modo siano da concepirsi in base a tale origine i rispettivi caratteri di esigenza e di legge. Comunque, l'esser-colpevole, nell'ultimo significato di violazione di un'«esigenza morale», è un modo di essere dell'Esserci. Ciò vale certamente anche per l'esser-colpevole come «essere reo», «aver debiti» e «aver colpa di». Anche questi sono comportamenti dell'Esserci. Quando si interpreta il «gravarsi la coscienza di colpe morali» come una «qualità» dell'Esserci, si dice in realtà ben poco. Questa interpretazione rivela soltanto che una siffatta caratterizzazione non basta a definire ontologicamente questo genere di «determinazione d'essere» dell'Esserci rispetto ai comportamenti precedentemente analizzati. Il concetto di colpa morale è così poco chiaro dal punto di vista ontologico che poterono divenire e restare predominanti interpretazioni di questo fenomeno che fanno rientrare in tale concetto anche la nota delle punibilità e perfino quella dell'aver debiti presso… o addirittura interpretazioni che lo definiscono deducendolo da queste idee. Ma in tal modo il «colpevole» è ancora una volta ricondotto nell'ambito del prendersi cura nel senso del calcolo redistributivo di pretese.

Il chiarimento del fenomeno della colpa, che non è necessariamente connesso all'«aver debiti» o alla violazione del diritto, può riuscire solo se prima si pone la questione di fondo dell'esser-colpevole dell'Esserci, cioè se si intende il «colpevole» a partire dal modo di essere dell'Esserci.

A tal fine l'idea di «colpevole» deve esser formalizzata quanto occorre perché cada fuori dal fenomeno ordinario della colpa e dai suoi riferimenti al con-essere con gli altri

prendendo cura. L'idea di colpa non solo deve essere sottratta al dominio del prendersi cura calcolante, ma deve anche essere sciolta dal riferimento al dovere e alla legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa. Anche in questo caso la colpa è ancora necessariamente assunta come deficienza, come mancanza di qualcosa che può e deve essere. Ma «mancare» significa non esser-semplicemente-presente. Deficienza come non-esser-presente di qualcosa di dovuto è una determinazione d'essere della semplice-presenza. In questo senso all'esistenza non può mancare per essenza nulla, non perché essa sia completa, ma perché il carattere del suo essere è del tutto diverso da quello della semplice-presenza.

Tuttavia l'idea di «colpevole» porta con sé il carattere del non. Se il «colpevole» deve poter determinare l'esistenza, si presenta allora il problema ontologico di chiarire sul piano esistenziale il carattere di «non» di questo «non». Inoltre l'idea di «colpevole» porta con sé ciò che nell'idea di colpa si esprime senza ulteriore differenziazione come «aver colpa se», cioè esser fondamento di… L'idea formale esistenziale di «colpevole» va quindi definita così: esser-fondamento di un essere che è determinato da un «non», cioè esser-fondamento di una nullità. Se l'idea del «non», quale si trova nel concetto di colpa esistenzialmente concepito, esclude il riferimento a ogni sorta di semplice-presenza (o possibile o richiesta), se, conseguentemente, l'Esserci non deve affatto esser commisurato a qualcosa di semplicemente-presente o di valido che esso stesso non sia o che non sia nel suo modo di essere (cioè non esista), allora cade la possibilità di considerare «manchevole» un ente che sia fondamento nel modo dell'Esserci, col pretesto che l'Esserci è fondamento di una manchevolezza. Una manchevolezza che abbia la sua «causa» nell'Esserci, il non

adempimento di un'esigenza, non autorizza assolutamente a risalire, calcolando, alla manchevolezza della «causa». L'esser fondamento di non importa necessariamente il medesimo carattere del «non» proprio del «privativo» che in esso si fonda e da esso scaturisce. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo «sul fondamento» di un esser-colpevole originario. È possibile porre in luce qualcosa di simile nell'essere dell'Esserci? E come è possibile, in generale, sul piano esistenziale?

L'essere dell'Esserci è la Cura. Essa comprende in sé l'effettività (esser-gettato), l'esistenza (progetto) e la deiezione. In quanto è, l'Esserci è stato-gettato, cioè non si è portato nel suo Ci da se stesso. Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere che appartiene a se stesso, ma tuttavia non in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé. Esistendo, esso non può risalire oltre il proprio esser-gettato, come se il «che c'è e ha da essere» potesse esser prodotto dal suo esser se-Stesso e portato come tale nel Ci. Ma l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale, irrelativo all'Esserci e semplicemente accaduto a esso: l'Esserci, in quanto è, è costantemente (in quanto Cura) il proprio «che». Solo essendo quell'ente che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato a esserlo, è possibile che, esistendo, esso sia il fondamento del proprio poter-essere. Poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso, l'Esserci giace in una pesantezza che la tonalità emotiva gli rivela come un gravame.

Ma in qual modo l'Esserci è questo fondamento che è stato-gettato? Unicamente progettandosi nelle possibilità in

cui è stato-gettato. Il se-Stesso, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, non può mai insignorirsi di questo fondamento; ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va nella Cura.

Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità. Esso non è mai esistente davanti al proprio fondamento, ma sempre solo dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento. Esser-fondamento significa, quindi, non esser mai, dalle fondamenta, signore dell'essere più proprio. Questo «non» rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso. Ma «nullità» non significa affatto non esser-presente, insussistenza; essa concerne un «non» che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il carattere di «non» di questo «non» può essere determinato esistenzialmente come segue: essendo se-Stesso, l'Esserci è l'ente gettato che è in quanto è se-Stesso; non è in virtù di se stesso, ma è lasciato essere in se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere questo fondamento. L'Esserci non è esso stesso il fondamento del suo essere nel senso che questo fondamento derivi da un progetto dell'Esserci; ma l'Esserci, nel suo esser-se-Stesso, è l'essere del fondamento. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento.

L'Esserci è il suo fondamento esistendo, ossia è tale da comprendersi a partire da possibilità e, così comprendendosi, esser l'ente gettato. Dal che deriva: essendo come poter-essere, l'Esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; non è mai l'una e l'altra, poiché, nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a una. Il

progetto, in quanto sempre gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente nullo proprio in quanto progetto. Questa determinazione non indica affatto, daccapo, una qualità ontica come l'«inefficienza» o il «disvalore», ma è un costitutivo esistenziale della struttura dell'essere del progettare. La nullità di cui parliamo fa parte dell'esser-libero dell'Esserci per le sue possibilità esistentive. Ma la libertà è solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non-aver-scelto e di non-poter-scegliere le altre.

Tanto nella struttura dell'esser-gettato quanto in quella del progetto è insita per essenza una nullità. Essa è il fondamento della possibilità della nullità dell'Esserci non-autentico nella deiezione, in cui esso già da sempre effettivamente è. La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità. Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci, significa in quanto progetto gettato: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che significa: l'Esserci è, come tale, colpevole; se almeno è valida la determinazione esistenziale formale della colpa come esser-fondamento di una nullità.

La nullità esistenziale non ha affatto il carattere di una privazione, di una manchevolezza rispetto a un ideale proclamato e non raggiunto nell'Esserci. È l'essere di questo ente a esser nullo precedentemente a tutto ciò che può progettare e per lo più raggiunge, a esser nullo già come progettare. La nullità non compare occasionalmente nell'Esserci per inerirgli come una qualità oscura che esso potrebbe anche rimuovere nel giro di tempo necessario.

Ciò nonostante il senso ontologico della nullezza di questa nullità esistenziale resta ancora oscuro. E ciò vale

anche per l'essenza ontologica del «non» in generale. L'ontologia e la logica hanno preteso molto dal «non» e, di conseguenza, hanno fatto vedere a tratti le sue possibilità, senza però giungere al suo disvelamento ontologico. L'ontologia trovò il «non» e ne fece uso. Ma è proprio così ovvio che ogni «non» significhi una negatività nel senso di una deficienza? La sua positività si esaurisce nel costituire un «passaggio»? Perché ogni dialettica si rifugia nella negazione, senza essere in grado di fondarla proprio dialetticamente, o almeno di determinarla in quanto problema? È mai stato posto il problema dell'origine ontologica della nullezza o, in primo luogo, si è almeno cercato di stabilire le condizioni di possibilità del problema del «non», della sua essenza e della sua possibilità? E dove mai queste condizioni potranno esser reperite se non nella chiarificazione tematica del senso dell'Esserci in generale?

I concetti di privazione e di manchevolezza, oltre tutto poco chiari, non sono sufficienti nemmeno per l'interpretazione ontologica del fenomeno della colpa, anche se, intesi in termini sufficientemente formali, ammettono un'ampia utilizzazione. Meno che mai, però, è possibile orientare la ricerca intorno al fenomeno esistenziale della colpa sull'idea del malum in quanto privatio boni. Bonum e privatio provengono entrambi dall'ontologia della semplice-presenza, non diversamente dall'idea di «valore» che da essi «deriva».

L'ente il cui essere è la Cura non solo si può coprire di colpe effettive, ma è colpevole nel fondamento del suo essere; questo esser-colpevole costituisce la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci, esistendo, diventi colpevole. Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male «morale», cioè della moralità in generale

e della possibilità delle sue modificazioni effettive. L'esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità perché questa già lo presuppone come tale.

Ma esiste qualche esperienza che possa attestare questo esser-colpevole originario dell'Esserci? Non si è forse trascurata l'obiezione che c'«è» colpa solo «dove» c'è consapevolezza della colpa? O l'esser-colpevole originario non si annuncerà proprio in questo assopimento della colpa? Che l'esser-colpevole, innanzi tutto e per lo più, resti non aperto e che la deiettività dell'Esserci lo mantenga nella chiusura, non fa che rivelare la nullità di cui abbiamo discorso. L'esser-colpevole è più originario di ogni sapere che lo concerne. Soltanto perché l'Esserci è colpevole nel fondo del suo essere e soltanto perché, in quanto gettato nella deiezione, si chiude a se stesso, diviene possibile la coscienza, se è vero che la chiamata fa in fondo comprendere questo esser-colpevole.

La chiamata è chiamata della Cura. L'esser-colpevole costituisce l'essere che noi chiamiamo Cura. Nello spaesamento, l'Esserci è in un rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio. Poiché nell'Esserci, in quanto Cura, ne va del suo essere, è dallo spaesamento che l'Esserci chiama se-Stesso, quale Si-stesso effettivamente deietto, per ridestarsi al suo poter-essere. Il richiamo è un richiamare-indietro chiamando-innanzi. Innanzi: alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'Esserci è; indietro: nell'esser-gettato, per comprenderlo come il nullo fondamento che l'Esserci, esistendo, ha da assumere. Il richiamare-indietro chiamando-innanzi, proprio della coscienza, fa comprendere all'Esserci che, realizzandosi nella possibilità del proprio essere quale nullo fondamento

del proprio nullo progetto, deve tornare indietro a riprendersi dall'essersi-perduto nel Si, cioè fa comprendere all'Esserci che è colpevole.

Ciò che l'Esserci si dà così a comprendere, sarà forse una semplice notizia intorno a sé? Il sentire corrispondente alla chiamata non sarebbe allora che un prender nota del fatto di esser «colpevole». Ma se la chiamata ha la funzione di risvegliare a…, questa interpretazione della coscienza non condurrà alla equivocazione integrale del fenomeno? «Risvegliare all'esser-colpevole» non verrà a significare risvegliare alla malvagità?

Anche l'interpretazione più forzata della coscienza si rifiuterà di attribuirle una chiamata in questo senso. Ma che significa allora «risvegliare all'esser colpevole»?

Il senso della chiamata diviene chiaro solo se la comprensione, anziché assumere un concetto di colpa derivato (nel senso di colpevolezza «risultante» da un'azione o da una omissione), si atterrà al senso esistenziale dell'esser-colpevole. Un'esigenza di questo genere non è arbitraria, se si tiene presente che la chiamata della coscienza muove dall'Esserci e si indirizza esclusivamente all'Esserci stesso. Ma in tal caso il risvegliare al proprio esser-colpevole equivale a un chiamare-innanzi a quel poter-essere che, in quanto Esserci, già sempre sono. Per esser-colpevole l'Esserci non ha bisogno di accollarsi una «colpa» mediante azioni od omissioni, esso non deve che essere autenticamente quel «colpevole» che, essendo, è.

L'ascolto genuino del richiamo equivale all'autocomprensione dell'Esserci nel suo poter-essere più proprio, cioè a un autoprogettarsi nel poter-divenir-colpevole più proprio e autentico. Il comprendente lasciarsi-chiamare-innanzi a questa possibilità porta con sé il rendersi

libero da parte dell'Esserci per la chiamata: la disponibilità per il poter-esser-chiamato. L'Esserci, che comprende la chiamata, ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza. Ha scelto se stesso.

Con questa scelta, l'Esserci rende possibile a se stesso quel più proprio esser-colpevole che resta invece precluso al Si-stesso. La comprensione comune, propria del Si, non conosce che l'ottemperanza o la violazione di regole pratiche e norme pubbliche. Essa procede computando manchevolezze ed escogitando compensazioni. Si è già sottratta all'esser-colpevole più proprio per parlare a voce tanto più alta di mancanze. Ma nel richiamo il Si-stesso è richiamato all'esser-colpevole che è più proprio del suo se-Stesso. La comprensione della chiamata è una scelta; non però della coscienza che, in quanto tale, non può essere scelta. Ciò che è scelto è l'aver-coscienza come esser-libero per il più proprio esser-colpevole. Comprensione del richiamo significa: voler-aver-coscienza.

Con questa espressione non si vuole alludere al voler avere una «buona coscienza» e neppure alla sollecitazione volontaria della chiamata, ma unicamente alla disponibilità per l'essere chiamati. Il voler-aver-coscienza è tanto lontano dalla ricerca di colpevolezze effettive quanto lo è dalla tendenza a una liberazione dalla colpa in quanto esser «colpevole» essenziale.

Il voler-aver-coscienza è invece il presupposto esistentivo più originario per la possibilità del divenir-colpevole effettivo. Comprendendo la chiamata, l'Esserci lascia agire in sé il se-Stesso più proprio in base al poter-essere che ha scelto. Solo così l'Esserci può essere responsabile. Ma ogni agire è di fatto necessariamente «senza coscienza», non soltanto perché non evita le colpe morali effettive, ma

perché, con-essendo già sempre con gli altri sul nullo fondamento del suo nullo progettare, si è reso colpevole nei loro confronti. In tal modo il voler-aver-coscienza diventa l'accettazione della essenziale mancanza di coscienza entro la quale soltanto sussiste la possibilità esistentiva di essere «buono».

Sebbene nell'immediato la chiamata non dia nulla a conoscere, essa non è soltanto critica, bensì positiva. La chiamata apre il poter-essere più originario dell'Esserci in quanto esser-colpevole. La coscienza si rivela quindi come un'attestazione appartenente all'essere dell'Esserci, in cui l'Esserci è chiamato davanti al suo poter-essere più proprio. Questo poter-essere autentico, così attestato, può essere definito esistenzialmente in modo più concreto? Prima di tutto bisogna chiedersi: l'analisi da noi compiuta di un poter-essere attestato dall'Esserci stesso potrà vantare una sufficiente evidenza finché non sia stato fugato il timore che la coscienza sia stata interpretata unilateralmente col riportarla alla costituzione dell'Esserci, senza tener conto dei dati noti all'interpretazione ordinaria della coscienza? Nell'interpretazione da noi proposta, il fenomeno della coscienza è ancora riconoscibile così com'esso «realmente» è? Non sarà stata eccessiva la sicurezza con cui abbiamo desunto l'idea della coscienza dalla costituzione dell'Esserci?

Per garantire la via d'accesso al momento decisivo dell'interpretazione della coscienza, cioè alla definizione esistenziale dell'autentico poter-essere attestato nella coscienza, anche per la comprensione ordinaria della coscienza, si rende ora necessaria una delucidazione esplicita della connessione fra i risultati dell'analisi ontologica e i dati dell'esperienza quotidiana della coscienza.

§ 59 L’interpretazione [Interpretation] esistenziale e l’interpretazione [Auslegung] ordinaria della coscienza

La coscienza è la chiamata della Cura, proveniente dallo spaesamento dell’essere-nel-mondo; essa richiama l’Esserci al suo poter-esser-colpevole più proprio. Il voler-aver-coscienza risultò come la corrispondente comprensione del richiamo. L’una e l’altra determinazione non concordano senz’altro con l’interpretazione ordinaria della coscienza. Sembra addirittura che la contraddicano entrambe. Noi intendiamo per interpretazione ordinaria della coscienza quella che, nella caratterizzazione del fenomeno e nella determinazione della sua «funzione», si attiene a ciò che Si conosce come coscienza e al modo in cui Si ottempera o no a essa.

Ma l’interpretazione ontologica deve per forza concordare con l’interpretazione ordinaria della coscienza? Quest’ultima non è forse colpita da un sospetto ontologico di fondo? Se, innanzi tutto e per lo più, l’Esserci si comprende a partire da ciò di cui si prende cura e di conseguenza interpreta tutti i suoi comportamenti come prendersi-cura, non accadrà allora che esso interpreti in modo deiettivo e coprente anche quella maniera del suo essere che, in quanto chiamata, vuole strapparlo alla dispersione nelle cure quotidiane del Si? La quotidianità assume l’Esserci come un utilizzabile di cui ci si prende cura come oggetto di impiego e di calcolo. Il «vivere» è un «affare», copra o no i suoi costi.

Di conseguenza, rispetto al modo di essere ordinario dell’Esserci non c’è garanzia alcuna che l’interpretazione della coscienza da esso scaturente e le teorie della coscienza

in esso fondate raggiungano un orizzonte ontologico adeguato per la loro interpretazione. Ciò nonostante anche l'esperienza ordinaria della coscienza deve cogliere il fenomeno in qualche modo, preontologicamente. Dal che derivano due conseguenze: da un lato l'interpretazione quotidiana della coscienza non può valere come criterio ultimo dell'«oggettività» di un'analisi ontologica. Questa, d'altra parte, non ha alcun diritto di porsi al di sopra e al di fuori della comprensione quotidiana della coscienza, senza tener conto delle teorie della coscienza antropologiche, psicologiche e teologiche che su di essa si fondano. Se l'analisi esistenziale della coscienza ha veramente scoperto le radici ontologiche del fenomeno, proprio muovendo da essa si renderanno necessariamente comprensibili le interpretazioni ordinarie, non da ultimo anche le ragioni per cui esse si lasciano sfuggire il fenomeno e ne provocano il coprimento. Poiché tuttavia nella nostra ricerca l'analisi della coscienza è condotta soltanto in vista del problema ontologico fondamentale, nel caratterizzare il nesso fra l'interpretazione esistenziale e l'interpretazione ordinaria della coscienza dobbiamo accontentarci di indicare i problemi essenziali.

Le obiezioni che l'interpretazione ordinaria della coscienza potrebbe opporre all'interpretazione della coscienza da noi presentata come risveglio della Cura all'esser-colpevole sono quattro: 1) La coscienza ha essenzialmente una funzione critica. 2) La coscienza parla sempre di una determinata azione compiuta o voluta. 3) La «voce» non è mai esperita in un riferimento così radicale all'essere dell'Esserci. 4) L'interpretazione non tiene alcun conto delle forme fondamentali del fenomeno, cioè della coscienza «cattiva» e «buona», «rimproverante» e «ammonente».

Incominciamo col discutere l'ultima di queste obiezioni. In ogni interpretazione della coscienza il primato è tenuto dalla coscienza «cattiva», «mala». La coscienza è prima di tutto «cattiva» coscienza. Ciò rivela che tutte le esperienze della coscienza attestano innanzi tutto qualcosa come un esser «colpevole». Ma nell'idea della «cattiva» coscienza com'è intesa la consapevolezza di esser-cattivo? L'«esperienza vissuta» della coscienza sorge dopo un'azione compiuta o un'omissione. La voce viene dopo la colpa e rimanda all'evento già avvenuto col quale l'Esserci si è addossato una colpa. Pertanto se la coscienza attesta un «esser-colpevole» non può avere la forma del risvegliare a… Essa si attua piuttosto come rimando memorativo a una colpa passata.

Ma il «fatto» che la voce venga dopo esclude veramente che la chiamata sia in fondo un chiamare-innanzi? Il semplice fatto che la voce sia intesa come un turbamento successivo della coscienza non dimostra ancora una comprensione originaria del fenomeno della coscienza. E se la colpevolezza di fatto fosse soltanto un'occasione per la chiamata effettiva della coscienza? E se l'interpretazione della coscienza «cattiva» restasse a metà strada? Che le cose stiano proprio così risulta chiaro dalla predisponibilità ontologica in cui il fenomeno è collocato da questa interpretazione. La voce è qualcosa che si leva, qualcosa che ha un posto nel corso delle esperienze vissute semplicemente-presenti, qualcosa che fa seguito all'esperienza vissuta dell'azione. Ma né la chiamata né l'azione compiuta né la colpa di cui ci si macchia sono eventi del genere della semplice-presenza, cioè semplici accadimenti. La chiamata ha il modo di essere della Cura. In essa l'Esserci «è» avanti-a-sé, e lo è in modo tale da essere al tempo stesso ritornante-indietro sul suo esser-gettato.

Soltanto una concezione superficiale dell'Esserci come continuità ordinata di una serie di esperienze vissute rende possibile l'interpretazione della voce come qualcosa che viene dopo, come qualcosa di tardo e quindi di necessariamente retrospettivo. La voce chiama, sì, indietro, ma più indietro ancora dell'azione compiuta, verso il gettato esser-colpevole che «precede» ogni colpevolezza. Il chiamar-indietro chiama al tempo stesso innanzi, risvegliando all'esser-colpevole come a qualcosa da cogliersi nella propria esistenza, sicché l'esser-colpevole esistentivo autentico «segue» la chiamata anziché precederla. La cattiva coscienza è in fondo così poco semplicemente rimproverante e rinviante al passato, che è piuttosto ponendo innanzi che essa chiama indietro nell'esser-gettato. L'ordine di successione delle esperienze vissute non ci dà la struttura fenomenica dell'esistere.

Se già la struttura della coscienza «cattiva» fallisce il fenomeno originario, a maggior ragione ciò vale per la coscienza «buona», sia che la si assuma come una forma di coscienza a sé stante oppure come una forma essenzialmente derivante dalla «cattiva». Allo stesso modo che la coscienza «cattiva» dovrebbe far conoscere un «esser cattivo», così la coscienza «buona» dovrebbe far conoscere un «esser buono» dell'Esserci. È facile vedere che la coscienza, già concepita come un'«emanazione della potenza divina», diviene ora la serva del fariseismo. Essa dovrebbe condurre l'uomo a dire: «Io sono buono». Ma chi mai potrà dire questo? Nessuno, e meno di tutti proprio il buono. Queste conseguenze assurde dell'idea della coscienza buona dimostrano una sola cosa, ossia che la coscienza richiama sempre a un esser-colpevole.

Per sfuggire a tali conseguenze, si è interpretata la coscienza «buona» come privazione della «cattiva» e la si è

definita come «esperienza vissuta della mancanza di coscienza cattiva».[146] Essa sarebbe quindi un'esperienza del non emergere della chiamata, del non aver nulla da rimproverarsi. Ma questa «mancanza» come viene esperita? La sua presunta sperimentazione non è l'esperienza di una chiamata, ma la consapevolezza che un'azione imputata all'Esserci non ha avuto luogo e che esso, perciò, è incolpevole. Ma la sicurezza di non aver fatto qualcosa non ha affatto il carattere di un fenomeno della coscienza. Al contrario, questa sicurezza può significare piuttosto un oblio della coscienza, cioè un uscire dalla possibilità di poter esser richiamati. La «certezza» in questione nasconde in sé il tranquillizzante reprimere il voler-aver-coscienza, cioè la comprensione dell'esser-colpevole più proprio e costante. La coscienza «buona» non è né una forma a sé stante né una forma altrove fondata di coscienza, cioè non è affatto un fenomeno della coscienza.

Poiché il discorrere di una coscienza «buona» scaturisce dall'esperienza della coscienza dell'Esserci quotidiano, quest'ultimo rivela soltanto che, anche quando parla di coscienza «cattiva», non coglie in fondo il fenomeno. Di fatto l'idea della coscienza «cattiva» riposa su quella della coscienza «buona». L'interpretazione quotidiana si muove nella dimensione del calcolo prendente cura e della compensazione di «colpa» e «non colpa». È in questo orizzonte che si «vive l'esperienza» della voce della coscienza.

Con la caratterizzazione dell'originarietà delle idee di coscienza «cattiva» e di coscienza «buona» si è già deciso anche in merito alla distinzione fra coscienza ponente-innanzi ammonendo e coscienza rimandante-indietro rimproverando. In verità, l'idea d'una coscienza ammonente sembra condurre molto vicino al fenomeno del risvegliare

a… I due fenomeni hanno infatti in comune il porre-innanzi. Ma questa corrispondenza è solo apparente. L'esperienza di una coscienza ammonente intende la voce, daccapo, solo come concernente l'azione voluta, nei confronti della quale vuol mettere in guardia. L'ammonimento, in quanto interdizione del voluto, è però possibile solo perché la chiamata «ammonitrice» mira al poter-essere dell'Esserci, cioè all'autocomprensione dell'esser-colpevole, contro cui soltanto si infrange il «voluto». La coscienza ammonente non[147] ha la funzione di regolare di volta in volta l'immunità da colpevolezze. L'esperienza della coscienza «ammonitrice» vede la tendenza a chiamare della coscienza solo nei limiti in cui essa è accessibile alla comprensione comune del Si.

La terza obiezione richiama al fatto che l'esperienza quotidiana della coscienza non conosce qualcosa come un risveglio all'esser-colpevole. Ciò non può non esser concesso. Ma l'esperienza quotidiana della coscienza dà forse con ciò la garanzia di udire il contenuto della chiamata in tutta la sua portata possibile? Possiamo affermare che le teorie della coscienza fondate sull'esperienza ordinaria della coscienza si sono assicurate l'orizzonte ontologico adeguato all'analisi del fenomeno? O un modo essenziale di essere dell'Esserci, la deiezione, non mostra piuttosto che questo ente, innanzi tutto e per lo più, si comprende onticamente a partire dall'orizzonte del prendersi cura, assumendo ontologicamente l'essere nel senso della semplice-presenza? Ma da ciò scaturisce un duplice coprimento del fenomeno. La teoria vede solo una serie, per lo più del tutto intedeterminata nel suo modo di essere, di esperienze vissute o di «processi psichici». L'esperienza ravvisa nella coscienza un giudice o un consigliere con cui l'Esserci fa i suoi conti e tratta.

Non è a caso che Kant impostò la sua interpretazione della coscienza sull'idea del «tribunale della coscienza»; vi fu spinto dall'idea di legge morale, benché il suo concetto di moralità sia ben lontano da ogni forma di utilitarismo e di eudemonismo. Anche la teoria dei valori (non importa se materiale o formale) porta con sé il tacito presupposto ontologico di una «metafisica dei costumi», cioè di un'ontologia dell'Esserci e dell'esistenza. L'Esserci vi è assunto come un ente di cui bisogna prendersi cura, e precisamente nel senso della «realizzazione di valori» o della ottemperanza a norme.

Il richiamo all'ambito di ciò che l'esperienza quotidiana della coscienza conosce come unica istanza per l'interpretazione della coscienza potrà vantare titolo di legittimità solo se sarà data la prova che in questa esperienza la coscienza può rendersi accessibile nella sua autenticità.

Con ciò viene meno anche l'ulteriore obiezione secondo cui l'interpretazione esistenziale non vedrebbe che la chiamata della coscienza si riferisce sempre a una determinata azione voluta o «compiuta». Che la chiamata sia spesso esperita in questa tendenza a chiamare, non può, di nuovo, esser negato. Ciò che resta da chiedersi è se questa esperienza della chiamata permette che la chiamata si «faccia sentire» completamente. L'interpretazione fondata nella comprensione comune ha un bel presumere di attenersi ai «fatti»; in fondo essa ha già ristretto, con la sua comprensione comune, la portata dell'apertura della chiamata. Quanto poco la «buona» coscienza si lascia porre al servizio del «fariseismo», altrettanto poco la funzione della «cattiva» coscienza può essere degradata a denuncia di colpevolezze semplicemente-presenti o a interdizione di possibili. Come se l'Esserci fosse una specie di «amministratore», preoccupato di compensare esattamente

le proprie colpe, affinché il se-Stesso si risolva in uno spettatore disinteressato «accanto» al fluire delle sue esperienze vissute.

Se la chiamata non porta con sé alcun riferimento primario a una colpa effettivamente «presente» o a un'azione colpevole effettivamente voluta, e se, di conseguenza, la coscienza «rimproverante» e la coscienza «ammonente» non esercitano alcuna funzione originaria di chiamata, franerà il terreno anche sotto i piedi della prima obiezione, secondo cui l'interpretazione esistenziale disconoscerebbe la funzione «essenzialmente» critica della coscienza. Anche questa obiezione trae origine da una visione del fenomeno entro certi limiti genuina. In effetti nel contenuto della chiamata non compare nulla che la voce abbia «positivamente» raccomandato o imposto. Ma come dev'essere intesa questa mancanza di positività della funzione della coscienza? È forse lecito inferirne il carattere «negativo» della coscienza?

Si dichiara assente un contenuto «positivo» di ciò che è detto nella chiamata perché ci si attende un'indicazione di volta in volta utilizzabile di possibilità sicure dell'«agire», disponibili e computabili. Questa attesa è fondata nell'orizzonte interpretativo del prendersi cura, che subordina l'esistere dell'Esserci all'idea di una condotta d'affari regolabile. Siffatte attese, che in parte sono implicitamente alla base anche dell'idea di un'etica materiale dei valori contrapposta all'etica «soltanto» formale, sono deluse dalla coscienza. La coscienza, nella sua chiamata, non dà ingiunzioni «pratiche» di tal genere, unicamente perché essa ridesta l'Esserci all'esistenza, al suo poter-essere-se-Stesso più proprio. Se fornisse le massime di cui c'è attesa, inequivocabilmente calcolabili, la coscienza negherebbe all'esistenza niente meno che la possibilità di agire. Poiché

evidentemente la coscienza non può essere «positiva» in questo senso, non può neppure svolgere una funzione «soltanto negativa» nel medesimo senso. La chiamata non apre nulla che possa essere positivo o negativo in quanto oggetto del prendersi cura, perché indica un essere ontologicamente del tutto diverso, l'esistenza. In senso esistenziale, invece, la chiamata rettamente intesa offre ciò che vi è di «più positivo», cioè la possibilità più propria che l'Esserci possa prospettarsi, il richiamo che chiama-innanzi al via via effettivo poter-esser se-Stesso. Udire autenticamente la chiamata significa portarsi nell'agire effettivo. L'interpretazione esauriente di ciò che nella chiamata è detto potrà essere raggiunta soltanto mediante l'analisi della struttura esistenziale insita nella chiamata udente in modo autentico in quanto tale.

Ma prima dovevamo far vedere come i fenomeni familiari soltanto all'interpretazione ordinaria della coscienza, quando siano compresi in modo ontologicamente adeguato, rimandino al senso originario della chiamata della coscienza. Bisognava poi mostrare che l'interpretazione ordinaria scaturisce dalla limitatezza dell'autointerpretazione deiettiva dell'Esserci, e che, facendo la deiezione parte della Cura stessa, anche l'interpretazione ordinaria non è qualcosa di casuale, nonostante la sua ovvietà.

La critica ontologica dell'interpretazione ordinaria della coscienza potrebbe, negando l'originarietà esistenziale dell'esperienza quotidiana della coscienza, cadere nell'equivoco di voler formulare giudizi sulle «qualità morali» esistentive dell'Esserci che in essa si mantiene. Quanto poco l'esistenza è necessariamente e direttamente pregiudicata da una comprensione della coscienza ontologicamente insufficiente, altrettanto poco la comprensione esistentiva della chiamata risulta garantita da

un'interpretazione esistenziale adeguata della coscienza. La serietà è possibile nell'esperienza ordinaria della coscienza non meno di quanto lo sia la mancanza di serietà in una comprensione più originaria della coscienza. Tuttavia l'interpretazione esistenziale più originaria apre anche la possibilità di una comprensione esistentiva più originaria, purché la comprensione concettuale ontologica non si lasci separare dall'esperienza ontica.

§ 60 La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza

L'interpretazione esistenziale della coscienza deve reperire un'attestazione, insita nell'Esserci stesso, del suo poter-essere più proprio. La maniera in cui la coscienza attesta non ha il carattere di una informazione indifferente, ma è un risveglio che pone innanzi all'esser-colpevole. Ciò che risulta così attestato è «afferrato» dall'udire che comprende genuinamente la chiamata nel senso che essa intende. Solo la comprensione della chiamata, in quanto modo di essere dell'Esserci, offre il contenuto fenomenico di ciò che la chiamata della coscienza attesta. Abbiamo caratterizzato la comprensione autentica della chiamata come voler-aver-coscienza. Questo lasciar-agire-in-noi da se stesso il se-Stesso autentico nel suo esser-colpevole rappresenta fenomenicamente il poter-essere autentico attestato nell'Esserci stesso. È venuto il momento di mostrarne la struttura esistenziale. Solo a questa condizione possiamo penetrare in quella costituzione fondamentale, aperta nell'Esserci stesso, che è l'autenticità della sua esistenza.

Il voler-aver-coscienza, in quanto autocomprensione del poter-essere più proprio, è una modalità dell'apertura dell'Esserci. Questa, oltre che dalla comprensione, è costituita dalla situazione emotiva e dal discorso. Comprensione esistentiva significa progettarsi nella possibilità effettiva più propria del poter-essere-nel-mondo. Ma un poter-essere è compreso soltanto esistendo in questa possibilità.

Quale tonalità emotiva corrisponde a questa comprensione? La comprensione della chiamata apre il proprio Esserci allo spaesamento del suo isolamento. Lo spaesamento, con-svelato nella comprensione, è aperto genuinamente dalla situazione emotiva che le è propria, l'angoscia. Il fatto dell'angoscia di coscienza è una riprova fenomenica che, nella comprensione della chiamata, l'Esserci è posto innanzi al proprio spaesamento. Il voler-aver-coscienza diviene così un esser-pronto all'angoscia.

Il terzo momento essenziale dell'apertura è il discorso. Alla chiamata, come discorso originario dell'Esserci, non corrisponde una replica e meno che mai nel senso di una trattativa su ciò che la coscienza dice. Il sentire che comprende la chiamata non ammette replica; non però perché la chiamata provenga da una «potenza oscura» che lo sovrasti, ma perché la comprensione si appropria del contenuto della chiamata in modo perfetto. La chiamata pone-innanzi al costante esser-colpevole e come tale va a riprendere il se-Stesso dalle chiacchiere chiassose della comprensione comune del Si. Pertanto la modalità di articolazione del discorso propria del voler-aver-coscienza è il silenzio. Il tacere è stato caratterizzato come una possibilità essenziale del discorso.[148] Chi vuoi far comprendere tacendo, deve «avere qualcosa da dire». Nel richiamo l'Esserci fa comprendere a se stesso il suo poter-

essere più proprio. Per questo, tale chiamare è un tacere. Il discorso della coscienza non è mai comunicazione pronunciata. La coscienza chiama soltanto tacendo, cioè la chiamata proviene dall'afonia dello spaesamento e chiama indietro l'Esserci risvegliato, che deve farsi silente, richiamandolo al silenzio di se stesso. Il voler-aver-coscienza può comprendere adeguatamente questo discorso che tace soltanto nel silenzio. Ma il silenzio fa ammutolire le chiacchiere comuni del Si.

Il discorso silenzioso della coscienza è preso a pretesto dall'interpretazione comune della coscienza, che si «attiene rigorosamente ai fatti», per affermare che la coscienza è qualcosa di non constatabile, di inesistente. La circostanza che, stando a sentire e comprendendo solo chiacchiere, non si possa «constatare» alcuna chiamata, è fatta ricadere sulla coscienza con la scusa che essa sarebbe «muta» ed evidentemente inesistente. Con un'interpretazione di questo genere, il Si non fa altro che nascondere la propria «sordità» alla chiamata e la corta portata del suo «udire».

L'apertura dell'Esserci implicita nel voler-aver-coscienza è quindi costituita dalla situazione emotiva dell'angoscia, dalla comprensione come autoprogettarsi nell'esser-colpevole più proprio e dal discorso come silenzio. Questa apertura eminente, autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole, è ciò che chiamiamo decisione.

La decisione è una modalità eminente di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura è stata già interpretata esistenzialmente come la verità originaria.[149] Quest'ultima non è primariamente una qualità del «giudizio», né, in generale, il carattere di un determinato comportamento, ma

è un costitutivo essenziale dell'essere-nel-mondo come tale. La verità dev'esser concepita come un esistenziale fondamentale. La chiarificazione ontologica dell'affermazione: «l'Esserci è nella verità» ha indicato l'apertura originaria di questo ente come verità dell'esistenza e ha rimandato, per la sua delucidazione, all'analisi dell'autenticità dell'Esserci.[150]

Con la decisione è stata ormai raggiunta la verità dell'Esserci più originaria, perché autentica. L'apertura del Ci apre cooriginariamente l'essere-nel-mondo nella sua rispettiva totalità: e cioè il mondo, l'in-essere e quel se-Stesso che, in quanto «io sono», questo ente è. Con l'apertura del mondo è già sempre scoperto l'ente intramondano. L'esser-scoperto dell'utilizzabile e della semplice-presenza si fonda nell'apertura del mondo,[151] perché il rilascio della rispettiva totalità di appagatività dell'utilizzabile richiede una precomprensione della significatività. Comprendendo la significatività, l'Esserci prendente-cura si rimanda, attraverso la visione ambientale preveggente, all'utilizzabile che incontra. La comprensione della significatività, in quanto apertura del rispettivo mondo, si fonda, di nuovo, nella comprensione dell'in-vista-di al quale risale ogni scoprimento della totalità di appagatività. L'in-vista-di trovar ricovero, di sostentarsi e di scampare sono altrettante immediate e costanti possibilità dell'Esserci, nelle quali questo ente, a cui ne va del suo essere, si è già sempre progettato. Gettato nel suo «Ci», l'Esserci è già sempre assegnato di fatto a un determinato (cioè al suo) «mondo». Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si in conseguenza della perdizione che si prende cura. La perdizione può essere investita dal richiamo dell'Esserci rispettivamente proprio e il richiamo può esser compreso nel modo della decisione. Ma questa

apertura autentica modifica allora cooriginariamente l'esser-scoperto del «mondo» in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il «mondo» utilizzabile non muta quanto al suo «contenuto» e la cerchia degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono ora determinati in base al più proprio poter-esser se-Stesso dell'Esserci.

La decisione, in quanto autentico esser-se-Stesso, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che l'essere-nel-mondo autentico? La decisione porta invece il se-Stesso nel rispettivo esser-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri.

In virtù dell'in-vista-di-cui costitutivo del poter-essere scelto in proprio, l'Esserci che ha deciso diviene libero per il suo mondo. La decisione per se stesso pone l'Esserci nella possibilità di lasciar «essere» gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere nell'aver cura preveniente-liberante. L'Esserci che ha deciso può divenire la «coscienza» degli altri. Soltanto dall'esser se-Stesso autentico nella decisione scaturisce l'essere-assieme autentico; non quindi dall'equivoco e geloso accordo o dall'affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese.

La decisione, per la sua natura ontologica, è sempre propria di un singolo Esserci nella sua effettività. L'essenza di questo ente è la sua esistenza. La decisione «esiste» solo come decidersi comprendente e autoprogettantesi. Ma rispetto a che l'Esserci si decide nella decisione? A che deve decidersi? La risposta può essere data solo dal decidersi

stesso. Si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'assunzione ricettiva di possibilità offerte e raccomandate. Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive. Alla decisione appartiene necessariamente l'indeterminatezza che caratterizza ogni poter-essere dell'Esserci effettivamente-gettato. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. Ma l'indeterminatezza esistentiva della decisione che via via si determina soltanto nel decidersi, ha nondimeno la sua determinatezza esistenziale.

L'a-che della decisione è delineato ontologicamente nell'esistenzialità dell'Esserci in generale in quanto poter-essere che ha cura e prende cura. Ma, in quanto Cura, l'Esserci è determinato dall'effettività e dalla deiezione. Aperto nel suo «Ci», esso si mantiene cooriginariamente nella verità e nella non-verità.[152] Ciò vale «propriamente» per la decisione in quanto verità autentica. Essa si appropria autenticamente la non-verità. L'Esserci è già sempre, e fra poco forse di nuovo, nell'indecisione. Questo termine esprime soltanto il fenomeno che fu interpretato come abbandono allo stato interpretativo predominante del Si. L'Esserci, in quanto Si-stesso, è «vissuto» nell'equivocità ragionevole della pubblicità in cui nessuno decide e che, tuttavia, ha già sempre deciso. Decisione significa lasciarsi-risvegliare dalla perdizione nel Si. Ciò nonostante l'indecisione del Si resta dominante, solo che non può più oppugnare l'esistenza decisa. L'indecisione, quale controconcetto della decisione esistenzialmente compresa, non significa uno stato ontico-psichico caratterizzato da inibizioni. Anche il decidersi resta rinviato al Si e al suo mondo. Comprendere ciò, fa parte di quel che il decidersi

apre, perché è la decisione che conferisce all'Esserci la trasparenza autentica. Nella decisione ne va per l'Esserci del suo poter-essere più proprio, il quale, in quanto gettato, può progettarsi soltanto in determinate possibilità effettive. Il decidersi non si sottrae alla «realtà», ma scopre per la prima volta l'effettivamente possibile in modo tale da afferrarlo così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si. La determinatezza esistenziale dell'Esserci deciso e rispettivamente possibile abbraccia i momenti costitutivi di quel fenomeno esistenziale (finora non esaminato) che chiamiamo situazione.

Il termine situazione («stato», «essere in un certo stato») importa anche un significato spaziale. Non è nostra intenzione tentare di eliminare questo significato dal concetto esistenziale. Esso è infatti implicito anche nel «Ci» dell'Esserci. L'esser-nel-mondo ha una sua propria spazialità, caratterizzata dai fenomeni del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo. L'Esserci «ordina nello spazio» in quanto esiste effettivamente.[153] Ma la spazialità propria dell'Esserci, sul fondamento della quale l'esistenza determina sempre il proprio «luogo», si fonda nella costituzione dell'essere-nel-mondo. Il costitutivo primario di questa costituzione è l'apertura. Come la spazialità del Ci si fonda nell'apertura, così la situazione ha i suoi fondamenti nella decisione. La situazione è il Ci di volta in volta aperto nella decisione, quel Ci, essendo il quale, l'ente che esiste è qui. La situazione non è un'intelaiatura semplicemente-presente in cui l'Esserci si trova o in cui si installa. La situazione è ben lontana dall'essere un miscuglio di circostanze e di accidenti che capitano; essa è solo in virtù della decisione e in essa. Solo all'Esserci che ha deciso per quel Ci che il se-Stesso ha da essere esistendo, si apre il carattere di appagatività proprio delle circostanze nella loro

rispettiva effettività. Solo alla decisione possono accadere, nel mondo-ambiente e nel mondo pubblico, quelli che chiamiamo «accidenti».

Al Si, invece, la situazione è radicalmente preclusa. Esso conosce soltanto «la situazione generale», si perde nelle «opportunità» più prossime e affronta l'Esserci in base al computo degli «accidenti» che, equivocando, considera e spaccia come opera sua.

La decisione porta l'essere del Ci nell'esistenza della sua situazione. Ma la decisione definisce la struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza, del voler-aver-coscienza. In esso abbiamo riconosciuto la comprensione adeguata del richiamo. Si fa così del tutto chiaro che la chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere, non prospetta un vuoto ideale di esistenza, ma chiama innanzi dentro la situazione. Questa positività esistenziale della chiamata della coscienza rettamente compresa fa anche vedere che la restrizione della tendenza a chiamare a colpevolezze presenti o future disconosce il carattere di apertura della coscienza e solo in apparenza ne fa comprendere concretamente la voce. L'interpretazione esistenziale della comprensione del richiamo in quanto decisione svela la coscienza come quel modo di essere, rientrante nel fondamento dell'Esserci, in virtù del quale l'Esserci rende possibile a se stesso la sua esistenza effettiva, attestando il poter-essere più proprio.

Il fenomeno che abbiamo analizzato sotto il nome di decisione non può esser paragonato a qualcosa come un habitus vuoto o una «velleità» indeterminata. La decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa. In quanto deciso, l'Esserci agisce già. Noi evitiamo deliberatamente il termine «agire».

Infatti da un lato esso dovrebbe nuovamente essere inteso in modo così largo da comprendere tanto l'attività quanto la passività della resistenza. Dall'altro esso favorisce l'incomprensione ontologica dell'Esserci, come se la decisione fosse un comportamento particolare della facoltà pratica, contrapposta a quella teoretica. Ma la Cura, in quanto aver cura prendente cura, racchiude l'essere dell'Esserci in modo così originario e globale che essa dev'essere già sempre presupposta come totalità in ogni ripartizione dei comportamenti in pratici e teorici, e non può essere costruita mettendo insieme queste facoltà mediante una dialettica necessariamente priva di fondamento perché esistenzialmente senza basi. La decisione non è che l'autenticità della Cura stessa, di cui la Cura ha cura e che è possibile in quanto Cura.

L'esposizione delle effettive possibilità esistentive nei loro tratti distintivi e nella loro connessione nonché l'interpretazione delle loro strutture esistenziali rientrano nei compiti tematici dell'antropologia esistenziale.[154] Data l'intenzione ontologico-fondamentale della presente indagine, basta qui la delimitazione esistenziale del poter-essere autentico che l'Esserci attesta da se stesso e per se stesso nella coscienza.

Con l'analisi della decisione come tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nell'esser-colpevole più proprio, la ricerca si è posta in grado di muovere verso la determinazione del senso ontologico del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci che essa cercava. L'autenticità dell'Esserci, ora, non è né un'espressione vuota né un'idea fittizia. Tuttavia l'essere-per-la-morte autentico, esistenzialmente dedotto, resta pur sempre, in quanto poter-essere-un-tutto autentico, un progetto puramente esistenziale, mancante dell'attestazione dell'Esserci. Solo

dopo avere reperito questa attestazione la ricerca avrà soddisfatto l'esigenza, richiesta dalla sua problematica, di esibire un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, garantito e chiarito esistenzialmente. Soltanto allora, dopo che questo ente sia divenuto fenomenicamente accessibile nella sua autenticità e nella sua totalità, la questione del senso dell'essere di questo ente, alla cui esistenza appartiene in generale la comprensione dell'essere, avrà raggiunto una base fondata.

CAPITOLO TERZO
IL POTER-ESSERE-UN-TUTTO AUTENTICO DA PARTE DELL'ESSERCI E LA TEMPORALITÀ COME SENSO ONTOLOGICO DELLA CURA

§ 61 Schizzo del passaggio metodologico dalla determinazione del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci alla messa in chiaro fenomenica della temporalità

Abbiamo progettato esistenzialmente un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. L'analisi del fenomeno ha chiarito l'essere-per-la-morte autentico come anticipazione.[155] Nella sua attestazione esistentiva il poter-essere autentico dell'Esserci è stato presentato come decisione e al tempo stesso interpretato in senso esistenziale. Come debbono essere riuniti i due fenomeni? Il progetto ontologico del poter-essere-un-tutto autentico non ci condusse forse in una dimensione dell'Esserci ben lontana dal fenomeno della decisione? Che cosa può avere in comune la morte con la «situazione concreta» dell'agire? Il tentativo di connettere anticipazione e decisione non porta forse a una costruzione infondata e del tutto antifenomenologica, che non potrà mai rivendicare il carattere di progetto ontologico fenomenicamente fondato?

Una riunione estrinseca dei due fenomeni si esclude da sé. Non rimane altra possibilità metodologica che muovere dal fenomeno della decisione, quale fu attestato nella sua

possibilità esistentiva, per chiederci: la decisione, nella sua stessa tendenza d'essere esistentiva più propria, non rimanda alla decisione anticipatrice come alla sua possibilità più propria e autentica? E se la decisione, conformemente al suo senso, si portasse nella sua autenticità solo quando, anziché progettarsi nelle possibilità occasionali o via via solo più vicine, si progetta nella sua possibilità estrema, precedente ogni poter-essere effettivo dell'Esserci e tale da pervadere, più o meno riconosciuta, ogni poter-essere dell'Esserci effettivamente colto? E se la decisione, in quanto verità autentica dell'Esserci, raggiungesse la certezza autentica che le è propria soltanto nell'anticipazione della morte? E se solo nell'anticipazione della morte fosse compresa autenticamente, cioè assunta esistentivamente, ogni «anticipatorietà» effettiva del decidere?

Finché l'interpretazione esistenziale non dimenticherà che l'ente che le è dato come tema ha il modo di essere dell'Esserci e che, di conseguenza, non è costruibile come un composto di semplici-presenze, i suoi passi innanzi saranno guidati esclusivamente dall'idea di esistenza. Nel caso del problema della connessione possibile di anticipazione e decisione si richiede che questi fenomeni esistenziali siano progettati nelle loro specifiche possibilità esistentive e che queste siano «pensate fino in fondo» in modo esistenziale. In questo modo l'analisi della decisione anticipatrice come autentico poter-essere-un-tutto esistentivamente possibile perde il carattere di costruzione arbitraria, per divenire un'interpretazione in cui l'Esserci è reso libero per la sua più estrema possibilità di esistenza.

A questo punto l'interpretazione esistenziale rivela anche le sue caratteristiche metodologiche più proprie. Eccezion fatta delle osservazioni resesi occasionalmente necessarie, abbiamo finora evitato discussioni metodologiche esplicite.

Era necessario «dare la precedenza» ai fenomeni. Ma prima della messa in chiaro del senso dell'essere dell'ente, quale risulta dalla sua struttura fenomenica, la ricerca ha bisogno di un momento di sosta, non per «riposare» ma per infondere all'indagine uno stimolo più acuto.

Un metodo genuino si fonda nella pre-visione adeguata della costituzione fondamentale dell'«oggetto» da aprire, ovvero della regione dell'oggetto. Una genuina riflessione metodologica, ben diversa dalle vuote discussioni della tecnica, informa al tempo stesso sul modo di essere dell'ente tematico.[139n] La chiarificazione delle possibilità metodologiche, delle esigenze e dei limiti dell'analitica esistenziale in generale assicura la necessaria trasparenza al suo passo fondativo, cioè allo svelamento del senso dell'essere della Cura. Ma l'interpretazione del senso ontologico della Cura deve compiersi sul fondamento della piena e costante consapevolezza fenomenologica della costituzione esistenziale dell'Esserci finora posta in luce.

L'Esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice-presenza e dalla realtà. La sua «consistenza» non si fonda nella sostanzialità della sostanza, ma nella «sussistenza per sé» del se-Stesso esistente, il cui essere è stato concepito come Cura. Il fenomeno del se-Stesso, racchiuso nella Cura, richiede una definizione originaria e autenticamente esistenziale rispetto alla presentazione del Si-stesso inautentico. A ciò si accompagna una determinazione delle possibili questioni ontologiche da indirizzare in linea generale al «se-Stesso», dato che esso non è né sostanza né soggetto.

Il fenomeno della Cura è così chiarito sufficientemente; ora porremo il problema del suo senso ontologico. La determinazione di questo senso si risolve nella messa in

chiaro della temporalità. Questa presentazione non ci porta in regioni remote e separate dell'Esserci, ma comprende solo l'intero patrimonio fenomenico della costituzione esistenziale fondamentale dell'Esserci nei fondamenti ultimi della sua comprensibilità ontologica. La temporalità è esperita in modo fenomenicamente originario nell'autentico essere-un-tutto da parte dell'Esserci, cioè nel fenomeno della decisione anticipatrice. Se è qui che la temporalità si annuncia originariamente, è presumibile che la temporalità della decisione anticipatrice ne costituisca un modo privilegiato. La temporalità può temporalizzarsi secondo diverse possibilità e in diversi modi. Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità dell'Esserci si fondano ontologicamente in temporalizzazioni possibili della temporalità.

Se già il carattere ontologico del suo proprio essere risulta alieno all'Esserci quando prevale la comprensione deiettiva che intende l'essere come semplice-presenza, a maggior ragione lo saranno i fondamenti originari di questo essere. Perciò non desterà meraviglia se a prima vista la temporalità non corrisponde a ciò che la comprensione ordinaria intende come «tempo». Il concetto di tempo nell'esperienza ordinaria del tempo e la problematica che ne deriva non possono essere assunti senz'altro come criteri per giudicare l'adeguatezza di una determinata interpretazione del tempo. È necessario, invece, che la ricerca acquisisca preliminarmente familiarità con il fenomeno originario della temporalità, per chiarire in base a esso la necessità e l'origine della comprensione ordinaria del tempo e, quindi, la ragione del suo predominio.

Il fenomeno originario della temporalità è assicurato se si dimostra che tutte le strutture fondamentali dell'Esserci finora analizzate, quanto alla loro totalità, alla loro unità e al

loro sviluppo possibili sono in fondo «temporali» e vanno concepite come altrettanti modi della temporalizzazione della temporalità. La messa in chiaro della temporalità impone dunque all'analitica esistenziale il compito di ripetere l'analisi dell'Esserci già compiuta, al fine di procedere a un'interpretazione delle strutture essenziali dell'Esserci nei termini della temporalità propria di ognuna di esse. È quindi la temporalità stessa a fornire le linee fondamentali delle analisi richieste. Il capitolo si suddivide perciò come segue: il poter-essere-un-tutto esistentivo autentico da parte dell'Esserci come decisione anticipatrice (§ 62); la situazione ermeneutica richiesta per l'interpretazione del senso dell'essere della Cura e il carattere metodologico dell'analitica esistenziale in generale (§ 63); Cura e ipseità (§ 64); la temporalità come senso ontologico della Cura (§ 65); la temporalità dell'Esserci e il compito che ne deriva di una ripetizione più originaria dell'analisi esistenziale (§ 66).

§ 62 Il poter-essere-un-tutto esistentivo autentico da parte dell'Esserci come decisione anticipatrice

Entro quale misura la decisione, «pensata fino in fondo» quanto alla sua tendenza d'essere più propria, può condurre all'essere-per-la-morte autentico? Com'è da concepire la connessione fra il voler-aver-coscienza e il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci compreso esistenzialmente? La riunione dei due fenomeni dà luogo a un nuovo fenomeno? O si rimane alla decisione quale fu attestata nella sua possibilità esistentiva? E in tal caso essa subirà una modificazione esistentiva a opera dell'essere-per-

la-morte? Ma che cosa significa pensare esistenzialmente «fino in fondo» il fenomeno della decisione?

La decisione fu definita come il tacito e pronto-all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole. L'esser-colpevole è proprio dell'essere dell'Esserci e significa: essere il nullo fondamento di una nullità. L'esser-«colpevole» proprio dell'essere dell'Esserci non è suscettibile né di diminuzione né di accrescimento. Esso precede ogni determinazione di quantità, se questa ha, in generale, un senso. L'Esserci è colpevole per essenza, e non talvolta sì e tal altra no. Il voler-aver-coscienza si decide per questo esser-colpevole. Il senso proprio della decisione implica il progettarsi in questo esser-colpevole, che l'Esserci, in quanto tale, è fintanto che è. L'assunzione esistentiva di questa «colpa» nella decisione è quindi realizzata autenticamente solo quando la decisione è divenuta così trasparente nella sua apertura dell'Esserci da comprendere l'esser-colpevole come costante. Ma questa comprensione è possibile solo se l'Esserci apre il suo poter-essere «fino in fondo», cioè fino «alla sua fine». L'essere-alla-fine significa esistenzialmente per l'Esserci: essere-per-la-fine. La decisione diviene autenticamente ciò che essa può essere solo in quanto essere-per-la-fine comprendente, cioè in quanto anticipazione della morte. La decisione non «ha» un legame qualsiasi con l'anticipazione, intesa come qualcosa di diverso da essa. Essa cela in sé l'essere-per-la-morte autentico come la modalità esistentiva possibile della sua autenticità. È quindi necessario chiarire fenomenicamente questo «legame».

Decisione significa: lasciarsi chiamare-innanzi al più proprio esser-colpevole. L'esser-colpevole fa parte dell'essere stesso dell'Esserci, che abbiamo determinato primariamente come poter-essere. Che l'Esserci «sia»

costantemente colpevole può significare soltanto che esso si mantiene sempre in questo essere, o come esistere autentico o come esistere inautentico. L'esser-colpevole non è la proprietà persistente di una semplice-presenza permanente, ma la possibilità esistentiva di esser-colpevole autenticamente o inautenticamente. L'esser-«colpevole» è sempre in un rispettivo poter-essere effettivo. In quanto proprio dell'essere dell'Esserci, l'esser-colpevole dev'essere inteso come un poter-esser-colpevole. La decisione si progetta in questo poter-essere, cioè si comprende in esso. Questa comprensione si mantiene quindi in una possibilità originaria dell'Esserci, e vi si mantiene autenticamente se la decisione è originariamente ciò che essa tende a essere. Ma l'essere originario dell'Esserci per il suo poter-essere si rivelò come essere-per-la-morte, cioè per la possibilità dell'Esserci caratteristica ed eminente. L'anticipazione apre questa possibilità come possibilità. La decisione, solo in quanto decisione anticipatrice, è perciò un originario essere-per il poter-essere più proprio dell'Esserci. La decisione comprende il «potere», proprio del poter esser-colpevole, solo se si «qualifica» come essere-per-la-morte.

L'Esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di essere il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'impossibilità dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'Esserci. La morte non si aggiunge all'Esserci all'atto della sua «fine»; ma è l'Esserci che, in quanto Cura, è il gettato (cioè nullo) «fondamento» della sua morte. La nullità, che domina originariamente l'essere dell'Esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico. L'anticipazione fa emergere chiaramente l'esser-colpevole dal fondamento dell'intero essere dell'Esserci. La Cura cela

in sé cooriginariamente morte e colpa. La decisione anticipatrice, e solo essa, comprende il poter esser colpevole autenticamente e totalmente, cioè originariamente.[156]

La comprensione della chiamata della coscienza svela la perdizione nel Si. La decisione riporta l'Esserci nel suo più proprio poter-essere-se-Stesso. Nel comprendente essere-per-la-morte quale possibilità più propria il proprio poter-essere si fa autenticamente e totalmente trasparente.

La chiamata della coscienza, nel suo richiamo, oltrepassa ogni dignità e ogni potere «mondano» dell'Esserci. Inflessibile, essa isola l'Esserci nel suo poter-essere-colpevole, pretendendo che esso lo sia autenticamente. Il fermo rigore dell'isolamento essenziale nel poter-essere più proprio apre l'anticipazione per la morte quale possibilità incondizionata. La decisione anticipatrice fa sì che il poter-esser-colpevole irrompa totalmente nella coscienza come ciò che vi è di più proprio e incondizionato.

Voler-aver-coscienza significa: esser disponibile per il richiamo a quell'esser-colpevole più proprio che ha già sempre determinato l'Esserci effettivo prima di ogni effettiva colpevolezza e dopo la sua eventuale remissione. Questo esser-colpevole preliminare e costante si mostra apertamente nella sua preliminarità se questa è inscritta in quella possibilità che per l'Esserci è assolutamente insuperabile. Se la decisione, anticipando, ha incluso nel suo poter-essere la possibilità della morte, l'esistenza autentica dell'Esserci non può più essere superata da nulla.

Col fenomeno della decisione ci troviamo in cospetto della verità originaria dell'esistenza. L'Esserci che ha deciso è svelato a se stesso nel suo rispettivo poter-essere effettivo, sì da essere esso stesso questo svelare e questo esser svelato. La verità implica un tener-per-vero che sempre le

corrisponde. L'appropriazione esplicita di ciò che è aperto o scoperto è l'esser-certo. La verità originaria dell'esistenza richiede un esser-certo cooriginario in quanto mantenimento di sé in ciò che la decisione apre. Questa si dà la rispettiva situazione effettiva e si porta in essa. La situazione non può esser calcolata in precedenza e prospettata come una semplice-presenza in attesa di esser colta. Essa si rivela solo in un autodecidersi libero, non determinato anteriormente, ma aperto alla determinabilità. Che significa allora la certezza propria di una tale decisione? Essa deve mantenersi in ciò che viene aperto mediante il decidersi. Ciò significa che essa non deve irrigidirsi nella situazione, ma deve comprendere che il decidersi, conformemente al senso della sua apertura, dev'esser mantenuto libero e aperto per la rispettiva possibilità effettiva. La certezza del decidersi significa: mantenersi libero per la propria ripresa possibile e sempre necessaria in linea di fatto. Tale tener-per-vero della decisione (in quanto verità dell'esistenza) non lascia affatto ricadere nell'indecisione. Al contrario, questo tener-per-vero, in quanto deciso tenersi libero per la ripresa, è la decisione autentica per la ripetizione di se stesso. Con ciò la dispersione nell'indecisione è minata esistentivamente. Il tener-per-vero, proprio della decisione, tende, in conformità al suo senso, a tenersi libero costantemente, cioè a tenersi libero per l'intero poter-essere dell'Esserci. La certezza costante può esser garantita alla decisione solo se questa si rapporta alla possibilità di cui essa possa essere assolutamente certa. Nella sua morte l'Esserci deve «riprendersi» radicalmente. Quando sia costantemente certa di ciò, quando cioè sia anticipante, la decisione raggiunge la sua certezza autentica e totale.

Ma l'Esserci è cooriginariamente nella non verità. La

decisione anticipatrice gli dà anche la certezza originaria della sua chiusura. Anticipando in quanto deciso, l'Esserci si mantiene aperto per la perdizione costante nell'indecisione del Si, perdizione che è possibile sul fondamento del suo essere. L'indecisione è cooriginariamente certa quale possibilità costante dell'Esserci. La decisione, trasparente a se stessa, comprende che l'indeterminatezza del poter-essere si determina sempre e solo nel decidersi per una rispettiva situazione. Essa sa dell'indeterminatezza che pervade un ente che esiste. Ma questa consapevolezza, se vuole corrispondere alla decisione autentica, deve a sua volta scaturire da un'apertura autentica. L'indeterminatezza del proprio poter-essere, benché fattasi rispettivamente certa nel decidere, si manifesta però totalmente solo nell'essere-per-la-morte. L'anticipazione porta l'Esserci innanzi a una possibilità che è costantemente certa e tuttavia sempre indeterminata quanto all'istante in cui la possibilità si muterà in impossibilità. Essa rivela che questo ente è gettato nell'indetermintezza della sua «situazione-limite», decidendosi per la quale l'Esserci raggiunge il suo poter-essere-un-tutto autentico. L'indeterminatezza della morte si apre originariamente nell'angoscia. Quest'angoscia originaria tende a renderci capaci di decisione. Essa rimuove ogni velo sull'abbandono dell'Esserci a se stesso. Il nulla, innanzi a cui l'angoscia porta, svela la nullità che definisce l'Esserci in quel fondamento che esso è in quanto esser-gettato nella morte.

L'analisi è andata man mano scoprendo i momenti della modalizzazione cui la decisione tende in virtù del suo essere, quali scaturiscono dall'essere-per-la-morte autentico come possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e tuttavia indeterminata. La decisione è autenticamente e totalmente ciò che essa può essere solo come decisione

anticipatrice.

D'altra parte soltanto l'interpretazione della «connessione» tra decisione e anticipazione portò anche alla comprensione esistenziale integrale dell'anticipazione stessa. Finora essa figurava soltanto come progetto ontologico. Ora è apparso chiaro come essa non sia affatto una possibilità immaginaria e imposta all'Esserci dal di fuori, ma il modo di un poter-essere esistentivo attestato dall'Esserci stesso e da esso richiesto, se almeno si comprende autenticamente come deciso. L'anticipazione non «è» un comportamento campato in aria, ma dev'essere concepita come la possibilità dell'autenticità della decisione esistentivamente attestata, possibilità nascosta nella decisione e quindi con-attestata in essa. Il «pensare alla morte» autentico è il voler-aver-coscienza fattosi esistentivamente trasparente a se stesso.

Se la decisione, in quanto autentica, tende al modo delimitato dall'anticipazione, e se l'anticipazione costituisce il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, ne consegue che nella decisione esistentivamente attestata è con-attestato un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. Il problema del poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci è un problma effettivo-esistentivo. L'Esserci lo risolve in quanto deciso. Il problema del poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci ha perso ora del tutto il carattere iniziale,[157] quando poté sembrare un problema meramente teoretico e di metodo, imposto all'analitica dell'Esserci dalla tendenza a raggiungere una «datità» completa di tutto l'Esserci. Il problema della totalità dell'Esserci, inizialmente discusso solo in senso ontologico-metodologico, aveva la sua giustificazione, ma soltanto nel senso che il suo fondamento risale a una possibilità ontica dell'Esserci.

La chiarificazione della «connessione» fra anticipazione e

decisione nel senso della modalizzazione possibile di questa in base a quella, ci ha condotti alla presentazione fenomenica di un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. Se questo fenomeno costituisce un modo di essere dell'Esserci in cui esso si porta a sé e innanzi a sé, ne deriva necessariamente che il fenomeno non può restare del tutto ignoto, onticamente e ontologicamente, alla comprensione comune propria dell'interpretazione quotidiana del Si. Si cadrebbe in una incomprensione totale, tanto se si volesse respingere questa possibilità esistentiva come «non provata», quanto se si pretendesse di darne una «prova» teoretica. Il fenomeno richiede quindi grande cautela se non si vuol cadere nei fraintendimenti più grossolani.

La decisione anticipatrice non è affatto un espediente escogitato per «aver ragione» della morte, ma è la comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di farsi padrona dell'esistenza dell'Esserci e di disperdere ogni fugace autonascondimento. Inoltre il voler-aver-coscienza, determinato come esser-per-la-morte, non implica alcun atteggiamento di distacco o di fuga dal mondo, ma porta l'Esserci, senza illusioni, nella decisione dell'«agire». La decisione anticipatrice non deriva, infine, dalla pretesa «idealistica» di librarsi al di sopra dell'esistenza e delle sue possibilità, ma scaturisce dalla comprensione spassionata delle possibilità fondamentali effettive dell'Esserci. Con la sobria angoscia, che pone di fronte al poter-essere isolato, va di pari passo la gioia imperturbabile che questa possibilità porta con sé. In essa l'Esserci si affranca dalle «novità» divertenti che la curiosità indaffarata si procura prima di tutto in ciò che capita nel mondo. Ma l'analisi di queste disposizioni emotive fondamentali va oltre i limiti che

derivano alla nostra interpretazione dal suo intento ontologico-fondamentale.

Alla base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza dell'Esserci che abbiamo svolto, ci sarà forse una particolare concezione ontica dell'esistenza autentica, un ideale effettivo dell'Esserci? Appunto. Questo fatto non solo non deve né esser negato né ammesso a denti stretti, ma deve esser compreso nella sua necessità positiva a partire dall'oggetto tematico della ricerca. La filosofia non deve mai ripudiare i suoi «presupposti», ma neppure limitarsi ad assumerli. Essa deve rendersene conto e chiarire esplicitamente, assieme a questi presupposti, ciò in virtù di cui essi sussistono. È questa la funzione delle riflessioni metodologiche che vanno ora svolte.

§ 63 La situazione ermeneutica richiesta per l'interpretazione del senso dell'essere della Cura e il carattere metodologico dell'analitica esistenziale in generale

Con la decisione anticipatrice, l'Esserci è stato reso fenomenicamente visibile quanto alla possibilità della sua autenticità e della sua totalità. La situazione ermeneutica necessaria per l'interpretazione del senso dell'essere della Cura,[158] ma rimasta finora inadeguata, ha raggiunto l'originarietà richiesta. L'Esserci è ora disponibile nella sua originarietà, cioè nel suo poter-essere-un-tutto autentico. La pre-visione orientatrice, l'idea dell'esistenza, ha raggiunto la sua piena determinazione attraverso la delucidazione del suo poter-essere più proprio. Con l'elaborazione concreta della struttura dell'essere dell'Esserci, la peculiarità ontologica di

questo ente rispetto alla semplice-presenza si è fatta così chiara che la pre-cognizione dell'esistenzialità dell'Esserci possiede ora un'articolazione sufficiente per condurre con sicurezza l'elaborazione concettuale degli esistenziali.

La strada finora percorsa dall'analitica esistenziale ha concretamente dimostrato la tesi dapprima semplicemente prospettata:[159] l'ente che noi stessi sempre siamo è ontologicamente il più lontano. La ragione di ciò sta nella Cura stessa. Il deiettivo esser-presso ciò di cui si prende innanzi tutto cura nel «mondo» guida l'interpretazione quotidiana dell'Esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'Esserci, privando della base adeguata l'ontologia di quest'ente.[140n] Perciò l'accesso fenomenologicamente originario a questo ente è tutt'altro che ovvio, visto che anche l'ontologia segue innanzi tutto la tendenza dell'interpretazione quotidiana dell'Esserci. La messa in chiaro dell'essere originario dell'Esserci deve essere piuttosto strappata a questo ente contro la tendenza ontico-ontologica dell'interpretazione deiettiva.

Non solo l'esibizione delle strutture più elementari dell'essere-nel-mondo, la definizione del concetto del mondo, la chiarificazione del più vicino e medio Chi di questo ente (il Si-stesso), l'interpretazione del «Ci», ma soprattutto le analisi della Cura, della morte, della coscienza e della colpa mostrano come la comprensione comune che si prende cura del poter-essere e della sua apertura (ovvero chiusura) si sia insignorita dell'Esserci stesso.

Il modo di essere dell'Esserci esige quindi un'interpretazione ontologica che si proponga come fine l'accesso alla originarietà della sua presentazione fenomenica sì da cogliere l'essere di questo ente contro la tendenza al coprimento che gli è propria. Rispetto alle

pretese, ai facili accontentamenti e alle rassicuranti ovvietà dell'interpretazione quotidiana, l'analisi esistenziale ha quindi sempre un carattere di violenza. Questo carattere contraddistingue sì in particolare l'ontologia dell'Esserci, ma è proprio di ogni interpretazione, visto che la comprensione che in essa si forma ha la struttura del progettare. Ma in tal caso non si richiederanno rispettivamente una guida e una regola appropriate? Da che mai i progetti ontologici desumeranno l'evidenza dell'adeguatezza fenomenica dei loro «reperti»? L'interpretazione ontologica progetta l'ente in questione nell'essere proprio di esso, per portarlo sul piano concettuale in relazione alla sua struttura. Dove sono le indicazioni per la direzione del progetto? Dov'è la garanzia che esso investa l'essere? E se l'ente che funge da tema dell'analitica esistenziale fosse tale, nel suo modo di essere, da nascondere l'essere che gli è proprio? La risposta a questi problemi deve prima di tutto limitarsi alla chiarificazione, da essi richiesta, dell'analitica dell'Esserci.

L'essere dell'Esserci è tale da autointerpretarsi. Nella scoperta del «mondo», guidata dal prendersi cura e dalla visione ambientale preveggente, è scorto anche il prendersi cura. L'Esserci si comprende già sempre effettivamente secondo determinate possibilità esistentive, magari in base ai progetti che traggono origine dalla comprensione comune del Si. L'esistenza è sempre in qualche modo con-compresa, esplicitamente o no, adeguatamente o no. Ogni comprensione ontica ha i suoi «presupposti», magari solo pre-ontologici, cioè non colti in modo tematico e teoretico. Ogni discussione ontologica esplicita dell'essere dell'Esserci è già preparata dal modo di essere dell'Esserci.

Tuttavia dove troveremo ciò che costituisce l'esistenza «autentica» dell'Esserci? Senza una comprensione esistentiva ogni analisi dell'esistenzialità resta priva di base.

L'interpretazione che abbiamo dato dell'autenticità e della totalità dell'Esserci non ha forse alla sua base una comprensione ontica dell'esistenza che, pur essendo possibile, non è obbligatoria per tutti? L'interpretazione esistenziale non pretenderà mai di formulare giudizi autoritari su possibilità e obblighi esistentivi. Tuttavia, non dovrà forse giustificarsi quanto alle possibilità esistentive su cui basa onticamente l'interpretazione ontologica? Se l'essere dell'Esserci è essenzialmente poter-essere ed esser-libero-per le sue possibilità più proprie, e se esso esiste sempre soltanto nella libertà per esse o nella non-libertà contro di esse, che cosa mai potrà fare l'interpretazione ontologica se non basarsi su possibilità ontiche (modalità del poter-essere) e progettare queste possibilità ontiche nella loro possibilità ontologica? Ma se l'Esserci si interpreta per lo più a partire dalla sua perdizione nel prendersi cura del «mondo», la modalità di apertura adeguata a questo ente non risulterà proprio dalla determinazione delle sue possibilità ontico-esistentive, stabilite in opposizione alla perdizione, e dall'analisi esistenziale fondata su tali possibilità? La violenza del progetto non si trasformerà allora nel rispettivo rilascio del contenuto fenomenico integrale dell'Esserci?

Ammesso che la pre-indicazione «violenta» di possibilità dell'esistenza sia metodologicamente richiesta, potrà sottrarsi all'arbitrio? Se l'analitica prende a sua base, come autentico poter-essere esistentivo, quella decisione anticipatrice alla cui possibilità l'Esserci stesso richiama dal fondo della sua esistenza, potremo dire allora che questa possibilità èarbitraria[141n]? È stato forse scelto a caso quel modo di essere in base al quale il poter-essere dell'Esserci si rapporta alla sua possibilità eminente, la morte? L'essere-nel-mondo possiede forse un'istanza del suo poter-essere

più alta della sua morte?

E nel caso che il progetto ontico-ontologico dell'Esserci nel suo poter-essere-un-tutto autentico non sia arbitrario, basterà già a giustificare l'interpretazione esistenziale che di questo fenomeno è stata data? Dove mai essa potrà trovare il proprio filo conduttore se non in un'idea dell'esistenza in generale «presupposta» come tale? I passi compiuti dall'analisi della quotidianità inautentica, da che mai saranno stati regolati se non dal concetto di esistenza postulato? E quando diciamo che l'Esserci è «deiettivo» e che quindi l'autenticità del suo poter-essere gli deve essere strappata contro questa tendenza del suo essere, da quale punto di vista affermiamo ciò? Tutto non è già illuminato, benché indistintamente, dalla luce dell'idea di esistenza che abbiamo «presupposta»? Ma con quale diritto? Il progetto iniziale che la indicava era forse senza guida? Per nulla.

L'indicazione formale dell'idea di esistenza era guidata dalla comprensione dell'essere implicita nell'Esserci stesso. Se pur senza trasparenza ontologica, questa comprensione scopre che l'ente che chiamiamo Esserci io stesso lo sono, e precisamente in quanto poter-essere per cui ne va di essere questo ente. L'Esserci si comprende come esser-nel-mondo, pur senza una determinatezza ontologica sufficiente. Essendo in tal modo, esso incontra l'ente che ha il modo di essere dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Per quanto la differenza fra esistenza e realtà sia ancora lontana dalla chiarezza ontologica, per quanto l'Esserci intenda innanzi tutto l'esistenza come realtà, esso non è solo semplicemente-presente, ma ha già sempre compreso se stesso in qualche interpretazione mitica o magica. Altrimenti non «vivrebbe» nel mito e non avrebbe coltivato la propria magia nel rito e nel culto. L'idea di esistenza che abbiamo postulato è lo schizzo, esistentivamente non obbligatorio, della struttura

formale della comprensione dell'Esserci in generale.

Sotto la guida di questa idea, si è proceduto all'analisi preparatoria della quotidianità più vicina, fino alla prima definizione concettuale della Cura. Questo fenomeno ha reso possibile una concezione più precisa dell'esistenza e dei suoi rispettivi rapporti con l'effettività e la deiezione. La definizione della struttura della Cura ci ha offerto la base per una prima differenziazione ontologica di esistenza e realtà.[160] Da ciò la tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza.[161]

Ma anche questa idea dell'esistenza, formale ed esistentivamente non obbligatoria, porta già in sé un «contenuto» ontologico determinato benché non chiarito, il quale, al pari dell'idea di realtà che si contrappone a esso, «presuppone» un'idea dell'essere in generale. Soltanto entro l'orizzonte di tale idea può aver luogo la distinzione fra esistenza e realtà. Ambedue significano infatti essere.

Ma l'idea dell'essere in generale non raggiunge forse la sua chiarezza ontologica solo in virtù dell'elaborazione della comprensione dell'essere propria dell'Esserci? Questa però può esser colta originariamente solo sul fondamento di un'interpretazione originaria dell'Esserci attuata seguendo il filo conduttore dell'idea di esistenza. Ma con ciò non si fa in fondo chiaro che il nostro svolgimento del problema ontologico fondamentale si muove in un «circolo»?

Difatti abbiamo già mostrato, nel corso dell'analisi della struttura della comprensione in generale, che quanto è deplorato impropriamente come «circolo», appartiene all'essenza e alla struttura della comprensione stessa.[162] Ciò nonostante è opportuno che l'indagine ritorni ora esplicitamente sull'«argomento del circolo», in vista di chiarire la situazione ermeneutica propria della problematica ontologico-fondamentale. L'«accusa di

circolo» mossa all'interpretazione esistenziale dice: prima si «presuppongono» le idee di esistenza e di essere in generale, «poi» si procede all'interpretazione dell'Esserci al fine di trarne l'idea di essere. Ma che significa «presupporre»? Con l'idea di esistenza si è forse stabilita una premessa dalla quale poi, avvalendosi delle regole formali dell'inferenza, si dedurrebbero conseguenze intorno all'essere dell'Esserci? O invece questo pre-supporre ha il carattere del progettare comprendente, cosicché l'interpretazione che elabora questa comprensione cede finalmente la parola proprio all'ente che dev'essere interpretato, affinché esso, in base a se stesso, decida se, in quanto è tale ente, possiede o no quella costituzione ontologica in conformità alla quale esso fu aperto nel progetto mediante un'indicazione formale? C'è forse un altro modo in cui l'ente può prendere la parola intorno al proprio essere? Nell'analitica esistenziale il «circolo» nella dimostrazione non può mai essere «evitato», poiché essa non dimostra affatto secondo le regole della «logica dell'inferenza». Ciò che la comprensione comune vorrebbe eliminare per evitare il «circolo», credendo di attenersi in tal modo al sommo rigore della ricerca scientifica, è nient'altro che la struttura fondamentale della Cura. Originariamente costituito da essa, l'Esserci è già sempre avanti-a-sé. Essendo, esso si è già sempre progettato in determinate possibilità della sua esistenza, e in questi progetti esistentivi ha preontologicamente con-progettato qualcosa come l'esistenza e l'essere. Ma, allora, questo progettare essenziale per l'Esserci può essere negato a quella indagine la quale, come tutte le indagini, è un modo di essere dell'Esserci aprente che vuole elaborare concettualmente la comprensione dell'essere propria dell'esistenza?

Ma l'«accusa di circolo» proviene anch'essa da un modo

di essere dell'Esserci. Alla comprensione comune, tipica dell'immedesimazione nel prendersi cura del Si, rimane necessariamente estraneo qualcosa del genere del progettare, e tanto più qualcosa del genere del progettare ontologico, e ciò perché tale comprensione si contrappone a esso «in linea di principio». La comprensione comune, sia essa «teoretica» o «pratica», si prende cura solo dell'ente incontrato nella visione ambientale preveggente. Ciò che la caratterizza è la tendenza a esperire l'ente solo «di fatto», per potersi così esimere da una comprensione dell'essere. Essa non si rende conto che l'ente può essere «effettivamente» esperito solo se l'essere è già compreso, sia pure non concettualmente. La comprensione comune mistifica la comprensione. Ed è appunto per questo che inevitabilmente essa spaccia per «violento» ciò che si trova al di là della sua portata comprensiva e lo stesso andare al di là verso esso.

Parlare di un «circolo» nella comprensione significa disconoscere due cose: 1) Che la comprensione stessa è un modo fondamentale di essere dell'Esserci. 2) Che questo essere è costituito dalla Cura. Voler negare il circolo, volerlo nascondere o eliminare, equivale a ribadire definitivamente questo disconoscimento. Lo sforzo dev'essere invece diretto a inserirsi originariamente e interamente in questo «circolo», per garantirsi, sin dall'inizio dell'analisi, una visuale completa sulla circolarità dell'essere dell'Esserci. L'ontologia dell'Esserci non «presuppone» troppo ma troppo poco, se «muove» da un Io privo di mondo per poi attribuirgli un oggetto e un rapporto con esso ontologicamente infondato. La visuale è troppo ristretta se si assume «la vita» come problema, e poi si tiene conto anche della morte, ma solo in un secondo tempo e casualmente. L'oggetto tematico risulta artificiosamente e

dogmaticamente amputato se ci si limita, «innanzi tutto», a un «soggetto teoretico», per integrarlo poi «dal punto di vista pratico» con l'aggiunta di un'«etica».

Questo basti a titolo di chiarimento del senso esistenziale della situazione ermeneutica dell'analitica originaria dell'Esserci. Con la messa in luce della decisione anticipatrice, l'Esserci è stato posto nella pre-disponibilità della sua totalità autentica. L'autenticità del poter-esser-se-Stesso garantisce la pre-visione dell'esistenzialità originaria e questa assicura la coniazione di una concettualità esistenziale adeguata.

L'analisi della decisione anticipatrice condusse anche al fenomeno della verità originaria e autentica. È già stato mostrato come la comprensione dell'essere innanzi tutto e per lo più dominante concepisca l'essere nel senso della semplice-presenza e copra in tal modo il fenomeno originario della verità.[163] Se però «c'è» essere solo in quanto la verità «è», e se la comprensione dell'essere si modifica sempre secondo il modo della verità, la verità originaria e autentica dovrà garantire la comprensione dell'essere dell'Esserci e dell'essere in generale. La «verità» ontologica dell'analisi esistenziale è elaborata sul fondamento della verità esistentiva originaria. Ma questa non abbisogna necessariamente di quella. La verità esistenziale più originaria e fondamentale cui tende la problematica ontologico-fondamentale in vista della preparazione del problema dell'essere in generale è l'apertura del senso dell'essere della Cura. Il chiarimento di questo senso richiede l'elaborazione integrale dell'intero contenuto strutturale della Cura.

§ 64 Cura e ipseità

L'unità dei momenti costitutivi della Cura, esistenzialità,[142n] effettività e deiezione, ha reso possibile una prima delimitazione ontologica della totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci. La struttura della Cura ha trovato espressione nella formula esistenziale seguente: avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). La totalità della struttura della Cura non è il risultato di una giustapposizione, ma è in se stessa articolata.[164] Questo risultato ontologico doveva essere vagliato quanto alla sua capacità di soddisfare le esigenze di una interpretazione originaria dell'Esserci.[165] L'esame successivo mise in rilievo che non era stato tematizzato né l'Esserci intero né il suo poter-essere autentico. Ma il tentativo di afferrare fenomenicamente l'Esserci intero apparve destinato a fallire proprio a causa della struttura della Cura. L'avanti-a-sé si presentava come un non-ancora. Tuttavia l'avanti-a-sé, delineato dapprima come mancanza, una volta sottoposto a una considerazione esistenziale genuina, si rivelò come l'essere-per-la-fine che ogni Esserci è nel fondo del suo essere. Risultò inoltre chiaro che la Cura, con la chiamata della coscienza, risveglia l'Esserci al suo poter-essere più proprio. La comprensione del richiamo, intesa nella sua originarietà, si rivelò come decisione anticipatrice. Questa porta con sé un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. La struttura della Cura non contraddice a un possibile essere-un-tutto, anzi è la condizione della possibilità di un poter-essere esistentivo del genere. Nel corso di queste analisi risultò anche chiaro che al fenomeno della Cura sono ancorati i fenomeni esistenziali della morte, della coscienza e della colpa. L'articolazione della totalità dell'insieme delle strutture si è fatta più ricca, e con ciò si è fatto più acuto il problema dell'unità di questa totalità.

Come dobbiamo concepire questa unità? In qual modo l'Esserci può esistere unitariamente nelle suddette maniere e possibilità del suo essere? Manifestamente solo a patto che esso stesso sia questo essere nelle sue possibilità essenziali e che sia sempre[143n] io questo ente. L'«io» sembra essere ciò che «tiene assieme» la totalità dell'insieme delle strutture. Già le più antiche «ontologie» di questo ente intesero l'«io» e il «se-Stesso» come il fondamento che sostiene (sostanza o soggetto). Anche questa analitica, sin dalla caratterizzazione preparatoria della quotidianità, si imbatté nel problema del Chi dell'Esserci. Risultò allora che, innanzi tutto e per lo più, l'Esserci non è se stesso, ma è perso nel Si-stesso.[144n] Il Si-stesso è una modificazione esistentiva del se-Stesso autentico. Il problema della costituzione ontologica dell'ipseità rimase senza risposta. Fu però stabilito, in linea di massima, il principio direttivo del problema:[166]se il se-Stesso rientra nelle determinazioni essenziali dell'Esserci la cui «essenza» consiste nell'esistenza, egoità e ipseità dovranno esser concepite esistenzialmente. In via negativa risultò inoltre chiaro che la caratterizzazione ontologica del Si esclude ogni impiego delle categorie della semplice-presenza (sostanza). È apparso chiaro fino in fondo che la Cura non è deducibile ontologicamente dalla realtà, né è costruibile con categorie desunte dalla realtà.[167]La Cura cela già in sé il fenomeno del se-Stesso, se almeno è legittimo affermare che l'espressione «cura di sé», costruita in analogia all'aver cura in quanto Cura degli altri, è una tautologia.[168]Ma in tal caso il problema della determinazione ontologica della ipseità dell'Esserci si acutizza nel problema della «connessione» esistenziale fra Cura e ipseità.

Il chiarimento dell'esistenzialità del se-Stesso prende il suo avvio «naturale» dall'autointerpretazione quotidiana dell'Esserci, che si esprime su «se stesso» mediante il dire-

io. Il dire-io non richiede necessariamente la comunicazione verbale. Dicendo «io», questo ente intende se stesso.[145n] Il contenuto di questa espressione è fatto valere come assolutamente semplice. Esso significa sempre soltanto me e null'altro. In questa sua semplicità, l'«io» non è una determinazione possibile di altri enti e nemmeno un predicato; è il «soggetto» assoluto. Ciò che nel dire-io è espresso e chiamato in questione è inteso come ciò che permane sempre il medesimo. I caratteri della «semplicità», della «sostanzialità» e della «personalità», che Kant, ad esempio, pone alla base della sua dottrina dei «Paralogismi della ragione pura»,[169]scaturiscono da una genuina esperienza prefenomenologica. Resta sempre il problema se ciò che risulta onticamente esperito a questo modo possa essere interpretato ontologicamente con l'aiuto di queste «categorie».

In stretto riferimento al contenuto fenomenico offerto dal dire-io, Kant fa vedere come siano ingiustificate le tesi ontiche sulla sostanza-anima che si pretende di poter dedurre dai suddetti caratteri. Ma con ciò non si fa che rifiutare una spiegazione dell'io[146n] sbagliata sul piano ontico. Il che non equivale affatto alla elaborazione di un'interpretazione ontologica della ipseità e neppure al suo accreditamento o alla sua preparazione positiva. Benché Kant cerchi di attenersi più rigorosamente dei suoi predecessori al contenuto fenomenico del dire-io, scivola a sua volta nella medesima inadeguata ontologia del sostanziale, i cui fondamenti ontici egli aveva teoricamente negato all'io. Ciò dev'essere mostrato in modo più preciso allo scopo di stabilire con esattezza il senso ontologico dell'impostazione dell'analisi della ipseità a partire dal dire-io. L'analisi kantiana dell'«io penso» sarà presa ora in esame a mo' di illustrazione solo nei limiti richiesti dalla

chiarificazione della problematica in questione.[170]

L'«io» è la semplice coscienza che accompagna ogni concetto. Con esso «non ci si rappresenta che un soggetto trascendentale dei pensieri». La «coscienza in sé non (è) una rappresentazione… ma una forma della rappresentazione in generale».[171] L'«io penso» è «la forma dell'appercezione connessa a ogni esperienza e presupposta da essa».[172]

Kant raccoglie a ragione il contenuto fenomenico dell'«io» nell'espressione «io penso», o in quella «io agisco» se è tenuta presente l'inclusione della «persona pratica» nell'«intelligenza». Il dire-io, nel senso che gli è dato da Kant, deve esser inteso come un dire-io-penso. Kant cerca di fissare il contenuto fenomenico dell'io come res cogitans. Il fatto che egli chiami questo io «soggetto logico» non significa che l'io sia un concetto ottenuto solo con un procedimento logico. L'io è piuttosto il soggetto del comportamento logico, del collegare. «Io penso» significa: io collego. Ogni collegare è un «io collego». Alla base di ogni operazione di collegamento e di ogni relazione c'è già sempre l'io –ὑποκείμενον. Perciò il soggetto è «coscienza in sé»; non è una rappresentazione,[147n] ma la «forma» della rappresentazione. Il che vuoi dire: l'io penso non è affatto qualcosa di rappresentato, ma la struttura formale del rappresentare come tale, in base alla quale è possibile qualcosa come un rappresentato. «Forma» della rappresentazione non significa né un'intelaiatura né un concetto universale, ma ciò che, in quantoεἶδος, porta ogni rappresentato e ogni rappresentare a essere ciò che è. Concepire l'io come forma della rappresentazione equivale a dire: l'io è un «soggetto logico».

L'analisi kantiana è positiva sotto due aspetti: per un verso essa vede l'impossibilità del ricorso ontico all'io come

sostanza e per l'altro tiene fermo l'io come «io penso». Tuttavia essa intende ancora questo io come soggetto e quindi in un senso ontologicamente inadeguato. Infatti il concetto ontologico del soggetto non definisce l'ipseità dell'io in quanto se-Stesso, ma l'identità e la persistenza di una semplice-presenza sempre già tale. Determinare ontologicamente l'io come soggetto, significa assumerlo come già da sempre semplicemente-presente. L'essere dell'io è inteso come realtà[148n] della res cogitans.[173]

Da che cosa dipende che Kant non valorizzi ontologicamente la sua genuina impostazione fenomenologica dell'«io penso» e debba necessariamente ricadere nel «soggetto», cioè nel sostanziale? L'io non è soltanto un «io penso», bensì un «io penso qualcosa». Ma Kant non osserva forse di continuo che l'io è costantemente riferito alle sue rappresentazioni e che senza di esse è nulla?

Queste rappresentazioni sono però per lui l'«empirico» che è «accompagnato» dall'io, i fenomeni cui esso è «connesso». Kant non mette mai in chiaro il modo di essere di questo «accompagnare» e di questa «connessione». Ma, in fondo, esso è inteso nel senso di un costante esser semplicemente-presenti assieme dell'io e delle sue rappresentazioni. Kant evita certamente la scissione dell'io dal pensiero, ma senza tuttavia assumere l'«io penso» stesso nel pieno contenuto essenziale del suo esser «io penso qualcosa», e soprattutto senza vedere il «presupposto» ontologico che sta alla base dell'«io penso qualcosa» come determinazione fondamentale del se-Stesso.[149n] Infatti anche l'assunzione dell'«io penso qualcosa» è ontologicamente sottodeterminata perché il «qualcosa» resta indeterminato. Se il «qualcosa» è inteso come ente intramondano, allora porta con sé inespresso il presupposto del mondo. E proprio questo fenomeno con-determina la costituzione

dell'essere dell'io, se l'io deve poter essere un «io penso qualcosa». Il dire-io intende l'ente che io sempre sono nel senso di «io-sono-in-un-mondo». Kant non vide il fenomeno del mondo e fu sufficientemente coerente da tener lontane le «rappresentazioni» dal contenuto a priori dell'«io penso». Ma con ciò l'io fu nuovamente confinato in un soggetto isolato, che accompagna le rappresentazioni in un modo ontologicamente del tutto indeterminato.[174]

Nel «dire-io» si esprime l'Esserci come essere-nel-mondo. Ma il dire-io quotidiano intende forse se stesso come essente-nel-mondo? Qui bisogna distinguere. Certamente l'Esserci, dicendo-io, intende l'ente che esso sempre è. Ma l'autointerpretazione quotidiana ha la tendenza a comprendersi partendo dal «mondo» di cui si prende cura. Nell'autointendersi ontico l'Esserci non si vede rettamente quanto al modo di essere dell'ente che esso stesso è. E ciò vale particolarmente per la costituzione fondamentale dell'Esserci, l'essere-nel-mondo.[175]

Da che cosa è motivato questo dire-io «fuggente»? Da quella deiezione dell'Esserci in virtù della quale esso fugge da se stesso nel Si. Il dire-io «naturale» mette in atto il Si-stesso. Nell'«io» si esprime il se-Stesso che io, innanzi tutto e per lo più, sono non autenticamente. Nella immedesimazione nella molteplicità quotidiana e nel rincorrere ciò di cui si prende cura, il se-Stesso dell'io-prendo-cura, dimentico di sé, appare come qualcosa di semplice, costantemente medesimo ma indeterminato e vuoto. Si è ciò di cui ci si prende cura. Che il dire-io ontico e «naturale» trascuri il contenuto fenomenico dell'Esserci cui ci si riferisce «dicendo io», non conferisce all'interpretazione ontologica dell'io il diritto di far propria questa trascuratezza, imponendo alla problematica del se-Stesso un orizzonte «categoriale» inadeguato.

Certamente l'interpretazione ontologica dell'«io» non ottiene la soluzione del problema rifiutando di affidarsi al dire-io quotidiano; essa ottiene però l'indicazione della direzione in cui deve muoversi la ricerca. L'io vuol dire l'ente che si è «essendo-nel-mondo». L'esser-già-in-un-mondo come esser-presso-l'utilizzabile-intramondano significa però, cooriginariamente, un avanti-a-sé. «Io» vuol dire l'ente per il quale ne va dell'essere dell'ente che esso è. La Cura esprime se stessa come «io» innanzi tutto e per lo più nel «fuggente» dire-io del prendersi cura. Il Si-stesso dice più frequentemente e più ad alta voce: «io-io», perché, in realtà, non è autenticamente se-Stesso e fugge dal suo poter-essere autentico. Che la costituzione ontologica del se-Stesso non si lasci ricondurre né a una sostanza-io né a un «soggetto», ma, al contrario, il dire-io-io quotidiano e fuggente debba essere inteso a partire dal poter-essere autentico, non significa però che il se-Stesso sia il fondamento costante e semplicemente-presente della Cura. L'ipseità deve esser esistenzialmente rintracciata soltanto nel poter-essere-se-Stesso autentico, cioè nell'autenticità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura. In base a essa si spiega la stabilità del se-Stesso, cioè la presunta permanenza del soggetto. Il fenomeno del poter-essere autentico apre però lo sguardo anche sulla stabilità del se-Stesso nel senso del mantenimento in un determinato stato. La stabilità del se-Stesso, nel duplice significato di persistenza e di mantenimento in uno stato, è l'autentica contropossibilità della instabilità della indecisione deiettiva. La stabilità, in senso esistenziale, non significa altro che la decisione anticipatrice. La struttura ontologica di quest'ultima rivela l'esistenzialità dell'ipseità del se-Stesso.

L'Esserci èautenticamente se-Stesso solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia.[150n]

L’esser-se-Stesso autentico, essendo come tale tacito, non dice affatto «io-io», ma «è», nel silenzio, quell’ente gettato che, come tale, può essere in modo autentico. Il se-Stesso, quale è svelato nel silenzio dell’esistenza decisa, costituisce il terreno fenomenico originario per la posizione del problema dell’«io». L’orientamento fenomenico in base al senso dell’essere del poter-esser-se-Stesso autentico pone in grado di stabilire quale diritto ontologico possano vantare sostanzialità, personalità e semplicità a valere quali caratteri della ipseità. Il problema ontologico dell’essere del se-Stesso dev’esser liberato dalla pre-disponibilità di una cosa-ipseità, predisponibilità costantemente suggerita dal predominio del dire-io.

La Cura non ha bisogno di esser fondata in un se-Stesso; è invece l’esistenzialità, come costitutivo della Cura, a fornire la costituzione ontologica della stabilità autonoma dell’Esserci in cui, in corrispondenza con il pieno contenuto strutturale della Cura, rientra la deiezione effettiva nella instabilità. La struttura della Cura pienamente concepita include il fenomeno della ipseità. La delucidazione della ipseità ha quindi luogo come interpretazione del senso della Cura in quanto costitutiva della totalità dell’essere dell’Esserci.

§ 65 La temporalità come senso ontologico della Cura

La determinazione della «connessione» fra Cura e ipseità intendeva non solo chiarire il problema particolare della egoità, ma preparare l’ultimo passo verso la comprensione fenomenica della totalità dell’insieme strutturale dell’Esserci. È indispensabile una disciplina ininterrotta

dell'impostazione del problema esistenziale, affinché il modo di essere dell'Esserci non finisca per snaturarsi, allo sguardo ontologico, in un modo della semplice-presenza, sia pure del tutto indifferente. L'Esserci si fa «essenziale» nell'esistenza autentica che si costituisce in quanto decisione anticipatrice. Questo modo dell'autenticità della Cura implica la stabilità e la totalità originarie dell'Esserci. La messa in chiaro del senso ontologico dell'essere dell'Esserci deve aver luogo mediante uno sguardo concentrato ed esistenzialmente comprendente su tale totalità.

Che cosa si cerca ontologicamente cercando il senso della Cura? Che significa senso? La ricerca ha incontrato questo fenomeno nel corso dell'analisi della comprensione e dell'interpretazione.[176] In essa è risultato che «senso» significa ciò in cui la comprensibilità di qualcosa si mantiene, senza venire in luce esplicitamente e tematicamente. Senso significa ciò rispetto-a-cui ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può esser concepito nella sua possibilità così com'è. Il progettare apre possibilità, ossia è tale da render possibile.

Mettere in chiaro il rispetto-a-che di un progetto significa aprire ciò che rende possibile il progettato. Questa messa in chiaro richiede, quanto al metodo, un esame del progetto che, per lo più inesplicitamente, è alla base di un'interpretazione, affinché ciò che nel progettare è progettato si apra e risulti accessibile nel suo rispetto-a-che. Delucidare il senso della Cura significa quindi: indagare il progetto che guida e fonda l'interpretazione originaria ed esistenziale dell'Esserci, in modo tale che, nel corrispondente progettato, si renda visibile il rispetto-a-che del progetto. Il progettato è l'essere dell'Esserci che viene aperto in ciò che lo costituisce come autentico poter-essere-un-tutto. Il rispetto-a-che di questo progettato, cioè

dell'essere così costituito e aperto, è ciò che rende possibile questa stessa costituzione dell'essere in quanto Cura. Col problema del senso della Cura si chiede dunque: Che cos'è ciò che rende possibile la totalità dell'insieme articolato delle strutture della Cura nell'unità della sua articolazione pienamente dispiegata?

A rigor di termini, senso significa il rispetto-a-che del progetto primario della comprensione dell'essere. L'essere-nel-mondo, aperto a se stesso, comprende cooriginariamente con l'essere dell'ente che esso stesso è anche l'essere dell'ente scoperto dentro il mondo, sebbene non tematicamente e anzi in maniera ancora indifferenziata nei suoi modi primari dell'esistenza e della realtà. Ogni esperienza ontica dell'ente, sia essa un calcolo ambientale dell'utilizzabile o una conoscenza scientifica positiva della semplice-presenza, si fonda in un progetto dell'essere dell'ente in questione, progetto che, di volta in volta, è più o meno trasparente. Questi progetti celano però in sé un rispetto-a-che, da cui per così dire la comprensione dell'essere trae alimento.

Quando diciamo che un ente «ha senso» significa che si è reso accessibile nel suo essere, essere che in quanto progettato nel suo rispetto-a-che è ciò che per primo «ha senso autenticamente». L'ente «ha» senso soltanto se, in quanto essere anticipatamente aperto, è divenuto comprensibile nel progetto del suo essere, cioè in base al suo rispetto-a-che. Il progetto primario della comprensione dell'essere «dà» senso. Il problema del senso dell'essere di un ente ha come suo tema il rispetto-a-che della comprensione dell'essere che sta alla base di ogni essere dell'ente.[177]

L'Esserci, rispetto alla sua esistenza, è aperto a se stesso

autenticamente o inautenticamente. Esistendo, esso si comprende in modo tale che questa comprensione non è una pura apprensione, ma costituisce l'essere esistentivo del poter-essere effettivo. L'essere che viene aperto è quello di un ente per il quale ne va di questo essere. Il senso di questo essere, cioè della Cura (senso che la rende possibile nella sua costituzione), esprime originariamente l'essere del poter-essere. Il senso dell'essere dell'Esserci non è qualcosa di nebulosamente diverso o di «esterno» all'Esserci, ma l'Esserci stesso autocomprendentesi. Che cos'è che rende possibile l'essere dell'Esserci e, quindi, la sua esistenza effettiva?

Il progettato del progetto esistenziale originario dell'esistenza risultò essere la decisione anticipatrice.[151n] Che cos'è che rende possibile questo essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci nell'unità dell'insieme articolato delle sue strutture? Assunta in senso formale-esistenziale e senza esplicito riferimento al suo contenuto strutturale integrale, la decisione anticipatrice è l'essere-per il poter-essere più proprio ed eminente. Ma ciò è possibile solo in quanto l'Esserci, in generale, può pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria e perché in questo lasciarsi pervenire a se stesso mantiene la possibilità come possibilità, cioè esiste. Il lasciarsi pervenire a se stesso nel mantenimento della possibilità eminente come tale è il fenomeno originario dell'ad-venire. Il fatto che all'essere dell'Esserci appartenga l'autentico o l'inautentico essere-per-la-morte, è possibile solo in quanto quest'ultimo èad-veniente nel senso ora indicato (e da determinarsi con maggiore esattezza). «Avvenire» non significa qui un «ora» che nonèancora divenuto «attuale»e che lo diverrà, ma l'avvento in cui l'Esserci perviene in se stesso nel suo poter-essere più proprio. L'anticipazione rende l'Esserci autenticamente ad-

veniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, in quanto esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto nel suo essere è, in generale, ad-veniente.

La decisione anticipatrice comprende l'Esserci nel suo esser-colpevole essenziale. Tale comprensione significa: assumere, esistendo, l'esser-colpevole, essere come gettato fondamento della nullità. Ma l'assunzione dell'esser-gettato significa per l'Esserci: essere autenticamente come già sempre era. L'assunzione dell'esser-gettato è però possibile soltanto a patto che l'Esserci ad-veniente possa essere il suo più proprio «come già sempre era», cioè il suo esser-«stato». Solo perché l'Esserci è, in generale, un io sono-stato, esso può, in quanto ad-veniente, pervenire a se stesso nel modo del rivenire. È autenticamente adveniente solo l'Esserci autenticamente stato. L'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il comprendente rivenire sul più proprio essere stato. L'Esserci può autenticamente esser-stato solo in quanto è ad-veniente. Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire.

La decisione anticipatrice apre la rispettiva situazione del Ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggente, dell'utilizzabile che effettivamente incontra dentro il mondo. Il deciso esser-presso l'utilizzabile della situazione, cioè l'attivo lasciar venire incontro ciò che si presenta nel mondo, è possibile solo in una presentazione di questo ente. Solo come presente nel senso della presentazione, la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie.

Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato

scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo temporalità. Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'Esserci rende possibile a se stesso l'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica.

Il contenuto fenomenico di questo senso, quale scaturisce dalla costituzione d'essere della decisione anticipatrice, forma il significato del termine temporalità. L'uso terminologico di questa espressione deve in primo luogo esser tenuto lontano dai significati che, nella comprensione ordinaria del tempo, assumono termini come «avvenire», «passato» e «presente». Ciò vale anche per i concetti di «tempo» «soggettivo» o «oggettivo», «immanente» o «trascendente». Poiché l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c'è da supporre che il «tempo» della concezione ordinaria del tempo rappresenti, sì, un fenomeno genuino, ma derivato. Esso scaturisce dalla temporalità inautentica che ha, come tale, una sua origine ben determinata. I concetti di «avvenire», «passato» e «presente» provengono innanzi tutto dalla comprensione inautentica del tempo. La fissazione terminologica dei corrispettivi fenomeni originari e autentici urta contro la difficoltà incontrata da ogni terminologia ontologica. In questo campo di indagine i forzamenti non sono frutto di arbitrio, ma giustificate necessità. Ma per poter mostrare in modo completo la derivazione della temporalità inautentica da quella originaria e autentica occorre prima procedere a una elaborazione concreta del fenomeno originario, fin qui semplicemente abbozzato.

Se la decisione costituisce il modo della Cura autentica, e

se questa, a sua volta, è possibile solo in base alla temporalità, il fenomeno venuto in luce nell'analisi della decisione deve costituire anch'esso soltanto una modalità della temporalità che, in linea generale, rende possibile la Cura come tale. La totalità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura significa: esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Nella prima delucidazione di questa struttura articolata, fu osservato che in riferimento a quest'articolazione il problema ontologico doveva essere riesaminato su basi più ampie, fino a scoprire l'unità della totalità propria del molteplice strutturale.[178] L'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità.

L'avanti-a-sé si fonda nell'avvenire. L'esser-già-in… manifesta l'essere-stato. L'esser-presso… è reso possibile nella presentazione. Quanto fu detto esclude da sé la possibilità di intendere l'«avanti» dell'«avanti-a-sé» e il «già» in base alla comprensione ordinaria del tempo. L'«avanti» non significa un «oltre ora» nel senso di un «ora non ancora, ma poi sì»; allo stesso modo il «già» non significa un «non più ora, ma prima sì». Se le espressioni «avanti» e «già» avessero un significato temporale di questo genere, significato che possono anche avere, la temporalità della Cura verrebbe a significare che essa sarebbe qualcosa che, «prima» e «dopo», rispettivamente «non era ancora» e «non sarà più». La Cura risulterebbe concepita come un ente che si presenta e scorre «nel tempo». L'essere dell'ente avente il carattere dell'Esserci verrebbe degradato a semplice-presenza. Se tutto ciò è assurdo, il significato temporale delle espressioni suddette dev'essere un altro. L'«avanti» e l'«avanti-a-sé» indicano l'avvenire il quale, come tale, rende possibile che l'Esserci sia tale che per esso ne va del suo poter essere. Il progettarsi-in-avanti sull'«in-

vista-di-se-stesso», progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale dell'esistenzialità. Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire.

Allo stesso modo, il «già» significa il senso esistenziale temporale dell'essere dell'ente che, in quanto è, è già sempre gettato. Solo perché la Cura si «fonda» nell'esser-stato, l'Esserci può esistere come quell'ente gettato che è. «Fintanto che» l'Esserci esiste effettivamente, esso non è mai passato, ma è invece sempre già stato nel senso dell'io-sono-stato. Ed esso può essere stato solo fintanto che è. Diciamo invece «passato» un ente che ha cessato di essere una semplice-presenza. Di conseguenza, l'Esserci che esiste non può mai essere inteso come un fatto semplicemente-presente, che nasce nel «tempo», passa con esso ed è già in parte passato. Esso «si sente» solo come fatto gettato. Nel «sentirsi» proprio della situazione emotiva l'Esserci sorprende se stesso come l'ente che, mentre ancora è, già era; come l'ente, cioè, che è costantemente stato. Il senso esistenziale primario dell'effettività si trova nell'esser-stato. La formulazione della struttura della Cura indica, con le espressioni «avanti» e «già», il senso temporale dell'esistenzialità e dell'effettività.

Manca invece una simile indicazione per il terzo momento costitutivo della Cura: il deiettivo esser-presso… Ma ciò non significa che la deiezione non si fondi anch'essa nella temporalità; questa mancanza allude invece al fatto che la presentazione, in cui si fonda primariamente la deiezione presso l'utilizzabile e la semplice-presenza di cui ci si prende cura, resta inclusa (nel modo della temporalità originaria) nell'avvenire e nell'esser-stato. In quanto deciso, l'Esserci si è andato a riprendere dalla deiezione per esser-«ci» tanto più autenticamente nel «colpo d'occhio» [Augen blick] sulla situazione aperta.

La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così originariamente la totalità della struttura della Cura. I momenti della Cura non stanno assieme per giustapposizione, allo stesso modo in cui anche la temporalità non risulta dalla somma «temporale» di avvenire, esser-stato e presente. La temporalità non «è» assolutamente un ente. Essa non è, ma si temporalizza. La ragione per cui non possiamo tuttavia far a meno di dire: «La temporalità 'è' il senso della Cura», oppure: «La temporalità 'è' determinata in questo o in quel modo», riuscirà comprensibile solo quando avremo chiarito le idee di essere e di «è» in generale. La temporalità si temporalizza, e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di essere dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica e inautentica.

Avvenire, esser-stato e presente indicano il carattere fenomenico dell'ad-sé, dell'indietro-verso e del venire incontro di. I fenomeni dell'ad, retro, presso rivelano la temporalità come l'ἐκστατικόν puro e semplice. La temporalità è l'originario «fuori di sé» in sé e per sé. Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente le estasi della temporalità. La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle estasi. Ciò che caratterizza il «tempo» accessibile alla comprensione comune consiste, fra l'altro, proprio nel fatto che il carattere estatico della temporalità originaria è livellato in una pura serie di «ora» senza inizio e senza fine. Ma questo livellamento si fonda, secondo il suo senso esistenziale, in una determinata temporalizzazione possibile, in base alla quale la temporalità, in quanto inautentica, temporalizza un «tempo» di questo genere. Se

quindi si dimostrerà che il «tempo» accessibile alla comprensione comune dell'Esserci non è originario bensì derivato dalla temporalità autentica, ciò non farà che suffragare, in conformità al principio a potiori fit denominatio, la definizione della temporalità testé analizzata come tempo originario.

Nell'enumerazione delle estasi abbiamo sempre dato il primo posto all'avvenire. Ciò sta a indicare che l'avvenire vanta un primato nell'ambito dell'unità estatica della temporalità originaria e autentica, benché la temporalità non risulti da un'addizione o da una successione delle estasi, ma si temporalizzi nella loro cooriginarietà. Ma all'interno di questa, i modi della temporalizzazione sono diversi. E la diversità consiste nel fatto che la temporalizzazione si può determinare primariamente partendo dall'una o dall'altra delle diverse estasi. La temporalità originaria e autentica si temporalizza partendo dall'avvenire autentico in modo tale che esso, stato come ad-veniente, prima di tutto susciti il presente. Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire. Il primato dell'avvenire subirà una trasformazione corrispondente alla modificata temporalizzazione della temporalità inautentica, ma sarà comunque ancora visibile anche nel «tempo» derivato.

La Cura è l'essere-per-la-morte. La decisione anticipatrice fu determinata come l'autentico essere-per la possibilità caratterizzata come la pura e semplice impossibilità dell'Esserci. In tale esser-per la propria fine, l'Esserci esiste autenticamente e totalmente come l'ente che esso, «gettato nella morte», può essere. L'Esserci non ha una fine, raggiunta la quale semplicemente cessa, ma esiste finitamente. L'avvenire autentico che temporalizza primariamente la temporalità e che esprime il senso della decisione anticipatrice si rivela pertanto come anch'esso

finito. Ma allora, con la mia morte, «il tempo non andrà più oltre»? E non potranno esserci ancora «nell'avvenire», e provenire da esso, innumerevoli cose?

A queste domande bisogna rispondere affermativamente. Ma esse non contengono alcuna obiezione alla finitezza della temporalità originaria, giacché non trattano più di essa. Il problema non è stabilire che cosa possa ancora accadere in «un tempo che continua a scorrere» o quale lasciar-advenire-a-sé possa venire incontro «da questo tempo», ma è stabilire come sia determinato originariamente lo stesso advenire-a-sé in quanto tale. La sua finitezza non significa primariamente un cessare, ma è un carattere della temporalizzazione stessa. L'avvenire autentico e originario è l'ad-sé-verso, l'andare ad-sé, esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario sta proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso e nel rendere quindi possibile, come tale, la decisa comprensione esistentiva della nullità. L'advenire-a-sé autentico e originario è il senso dell'esistere nella nullità più propria. Con la tesi della finitezza originaria della temporalità non si nega che «il tempo continui a scorrere»; essa intende soltanto ribadire il carattere fenomenico della temporalità originaria, carattere che si rivela in ciò che è progettato nel progetto esistenziale originario dell'Esserci stesso.

La tentazione di non tenere conto della finitezza dell'avvenire autentico e originario e quindi della temporalità, o di considerarla impossibile «a priori», deriva dal persistente predominio della comprensione ordinaria del tempo. Il fatto che questa, con diritto, conosca un tempo senza fine e solo esso, non dimostra ancora che essa comprenda questo tempo e la sua «infinitezza». Che significa: il tempo «continua a scorrere» e a «trascorrere»?

Che senso ha dire in generale «nel tempo» e in particolare «dall'avvenire»? In quale senso «il tempo» è infinito? Tutto ciò richiede una spiegazione, se le obiezioni ordinarie contro la finitezza del tempo originario non debbono restare prive di fondamento. Ma questa spiegazione è possibile solo se si raggiunge una impostazione adeguata dei problemi della finitezza e della in-finitezza. Il che, tuttavia, è possibile solo in una prospettiva che comprenda il fenomeno originario del tempo. Il problema non può esser posto così: «In qual modo il tempo infinito 'derivato', in cui le semplici-presenze sorgono e passano, si muta nella temporalità originaria finita?»; ma va posto così: «In qual modo la temporalità in autentica infinita scaturisce dalla temporalità autentica finita, e in qual modo la temporalità in autentica temporalizza come tale un tempo in finito a partire dal tempo finito?» Solo perché il tempo originario è finito, è possibile che il tempo «derivato» si temporalizzi come in-finito. Nell'ordine del procedimento conoscitivo la finitezza del tempo si rende pienamente visibile solo se è stato chiarito il «tempo infinito» per contrapporlo a essa.

Riassumiamo l'analisi finora condotta intorno alla temporalità originaria nelle tesi seguenti: il tempo è originariamente la temporalizzazione della temporalità e come tale rende possibile la costituzione della struttura della Cura. La temporalità è essenzialmente estatica. La temporalità si temporalizza originariamente dall'avvenire. Il tempo originario è finito.

L'interpretazione della Cura come temporalità non può però restare circoscritta al dominio ristretto in cui ci siamo mossi finora, anche se essa vi ha compiuto i primi passi verso l'originario e autentico esser-un-tutto da parte dell'Esserci. La tesi che il senso dell'Esserci è la temporalità deve essere verificata nel contenuto concreto della

costituzione fondamentale di questo ente quale è stata finora evidenziata.

§ 66 La temporalità dell'Esserci e il compito che ne deriva di una ripetizione più originaria dell'analisi esistenziale

Il fenomeno della temporalità testé messo in chiaro non solo richiede una più ampia verifica della sua forza costitutiva, ma è tale che solo mediante questa verifica esso si rivela in riferimento alle possibilità fondamentali della temporalizzazione. La dimostrazione delle possibilità della costituzione d'essere dell'Esserci sul fondamento della temporalità è da noi definita in breve, benché solo provvisoriamente, interpretazione «temporale».

Il primo compito, dopo l'analisi temporale del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dopo la caratterizzazione generale della temporalità della Cura, è quello di far vedere l'inautenticità dell'Esserci nella sua temporalità specifica. La temporalita si manifestò in primo luogo come decisione anticipatrice. La decisione anticipatrice è la modalità autentica dell'apertura, la quale, per lo più, si mantiene però nell'inautenticità dell'interpretazione deiettiva del Si. La caratterizzazione della temporalità dell'apertura in generale conduce alla comprensione temporale dell'immediato essere-nel-mondo che si prende cura e, con esso, dell'indifferenza media dell'Esserci da cui prese avvio l'analitica esistenziale.[179] Abbiamo chiamato quotidianità il modo di essere medio dell'Esserci in cui esso si mantiene innanzi tutto e per lo più. Mediante la ripetizione dell'analisi precedente deve essere

svelato il senso temporale della quotidianità, affinché venga in chiaro anche la problematica implicita nella temporalità e dilegui del tutto l'«ovvietà» apparente delle analisi preparatorie. La temporalità deve trovare conferma in tutte le strutture essenziali della costituzione fondamentale dell'Esserci. Non ne deriva, però, una revisione esteriore e schematica delle analisi svolte, nello stesso ordine di presentazione. L'andamento diverso seguito dall'analisi temporale mira a rendere più chiara l'interconnessione delle indagini precedenti, eliminandone la casualità e l'apparente arbitrarietà. Oltre a queste necessità metodologiche, intervengono tuttavia anche motivi inerenti al fenomeno stesso, imponendo una diversa articolazione dell'analisi ripetitoria.

La struttura ontologica dell'ente che io stesso sempre sono si incentra nella stabilità autonoma dell'esistenza. Poiché il se-Stesso non può essere concepito né come sostanza né come soggetto, ma si fonda nell'esistenza, l'analisi del se-Stesso inautentico, del Si, fu tralasciata del tutto nel corso dell'analisi preparatoria dell'Esserci.[180] Ora che l'ipseità è stata esplicitamente ricondotta nella struttura della Cura e quindi della temporalità, l'interpretazione temporale dell'autonomia e della non-autonomia assume l'importanza che le spetta. Essa richiede un'elaborazione tematica specifica. Questa analisi non solo offre una sicura garanzia contro i paralogismi e le questioni ontologicamente inadeguate intorno all'essere dell'io in generale, ma, in conformità alla sua funzione centrale, permette anche una penetrazione più originaria nella struttura della temporalizzazione della temporalità. Questa si rivelerà allora come la storicità dell'Esserci. L'affermazione: «l'Esserci è storico», apparirà come un principio fondamentale di carattere ontologico-esistenziale. Esso è ben lontano

dall’essere una semplice constatazione ontica del fatto che l’Esserci rientra nella «storia universale». La storicità dell’Esserci è il fondamento della possibilità della comprensione storiografica, la quale, da parte sua, porta con sé la possibilità della comprensione adeguata e della genuina realizzazione della storiografia come scienza.

L’interpretazione temporale della quotidianità e della storicità consolida la visione del tempo originario quanto è indispensabile per scoprirlo come la condizione della possibilità e della necessità dell’esperienza quotidiana del tempo. L’Esserci, in quanto ente per il quale ne va del suo essere, impiega se stesso primariamente per se stesso (in modo esplicito o no). Innanzi tutto e per lo più, la Cura è un prendersi cura preveggente ambientalmente. Impiegando se stesso in-vista-di se stesso, l’Esserci «fa uso» di sé. Facendo uso di sé, l’Esserci ha bisogno di se stesso, cioè del suo tempo. Avendo bisogno del tempo, l’Esserci fa i suoi conti col tempo. Il prendersi cura preveggente ambientalmente e calcolante scopre in primo luogo il tempo ed elabora il calcolo del tempo. Fare i conti col tempo è costitutivo dell’essere-nel-mondo. Lo scoprire prendendo cura che caratterizza la visione ambientale preveggente, mentre fa i conti col suo tempo, lascia venir incontro nel tempo l’utilizzabile e la semplice-presenza che scopre. L’ente intramondano diventa così accessibile come «essente nel tempo». Chiamiamo la determinazione del tempo propria dell’ente intramondano l’intratemporalità. Il «tempo», qual è innanzi tutto riscontrato onticamente in essa, funge da base per l’elaborazione del concetto ordinario e tradizionale del tempo. Ma il tempo, come intratemporalità, scaturisce da un modo essenziale di temporalizzazione della temporalità originaria. Questa sua origine indica che il tempo «in cui» sorge e passa la semplice-presenza è un

fenomeno temporale genuino e per nulla l'esteriorizzazione di un «tempo qualitativo» in spazio, come vuole far credere l'interpretazione del tempo data da Bergson, ontologicamente del tutto indeterminata e insufficiente.

L'elaborazione della temporalità dell'Esserci come quotidianità, storicità e intratemporalità ci permette di penetrare in modo spregiudicato nell'intrico dell'ontologia originaria dell'Esserci. In quanto essere-nel-mondo, l'Esserci esiste effettivamente con e presso l'ente intramondano che incontra. L'essere dell'Esserci incomincia quindi a ricevere la sua trasparenza ontologica complessiva nell'orizzonte del chiarimento dell'essere dell'ente difforme dall'Esserci, cioè anche dell'essere di ciò che, non utilizzabile e non semplicemente-presente, solamente «sussiste». L'interpretazione delle modificazioni d'essere di tutto ciò di cui diciamo che è presuppone però un chiarimento adeguato dell'idea dell'essere in generale. Finché ciò manca, anche l'analisi temporale dell'Esserci di carattere ripetitorio resta incompleta e non del tutto chiarita, per non parlare ulteriormente delle difficoltà materiali. L'analisi esistenziale-temporale dell'Esserci richiede da parte sua una rinnovata ripetizione nel quadro di una discussione di fondo del concetto di essere.

§ 67 Il contenuto fondamentale della costituzione esistenziale dell'Esserci e lo schizzo della sua interpretazione temporale

L'analisi preparatoria[181] ha dato accesso a una molteplicità di fenomeni che non debbono esser persi di vista dalla visione fenomenologica, per concentrata che sia sulla totalità strutturale fondante della Cura. La totalità originaria della costituzione dell'Esserci esclude così poco tale molteplicità che, al contrario, in quanto articolata, la presuppone. L'originarietà di questa costituzione d'essere non si identifica con la semplicità e l'unicità di un elemento primo. L'origine ontologica dell'essere dell'Esserci non è qualcosa di «meno» di ciò che da essa scaturisce, ma qualcosa che lo sovrasta in potenza fin dall'inizio; ogni «scaturire», in campo ontologico, è degenerazione. Il risalimento ontologico all'«origine» non conduce a elementi ontici che risultino ovvi per l'«intelletto comune», ma rivela a quest'ultimo il carattere problematico dell'ovvietà.

Per rievocare fenomenologicamente i fenomeni raggiunti nell'analisi preparatoria, può bastare un rimando ai momenti della loro elaborazione. La determinazione della Cura risultò dall'analisi dell'apertura che costituisce l'essere del «Ci». La delucidazione di questo fenomeno condusse all'interpretazione provvisoria della costituzione

fondamentale dell'Esserci, dell'essere-nel-mondo. Nella caratterizzazione di questo fenomeno, la ricerca si sforzò sin dall'inizio di garantirsi l'orizzonte fenomenico genuino, contro le definizioni ontologiche inadeguate e per lo più inesplicite dell'Esserci. L'essere-nel-mondo fu prima di tutto caratterizzato rispetto al fenomeno del mondo. L'esplicazione procedette dalla delineazione ontico-ontologica dell'utilizzabile e della semplice-presenza incontrati «nel» mondo-ambiente, fino a far emergere l'intramondanità, allo scopo di rendere visibile in questo fenomeno la mondità in generale. La struttura della mondità, la significatività, si rivelò però connessa con ciò rispetto a cui si progetta la comprensione appartenente in linea essenziale all'apertura, cioè col poter-essere dell'Esserci, in-vista-di-cui esso esiste.

L'interpretazione temporale dell'Esserci quotidiano deve prender le mosse dalle strutture in cui si costituisce l'apertura. Esse sono: comprensione, situazione emotiva, deiezione, discorso. I modi della temporalizzazione della temporalità, da mettere in chiaro in corrispondenza a questi fenomeni, offrono il terreno per la determinazione della temporalità dell'essere-nel-mondo. Ma tutto ciò ci riporta al fenomeno del mondo e rende possibile una definizione della problematica temporale specifica della mondità. Questa deve trovare la sua verifica nella caratterizzazione dell'essere-nel-mondo immediatamente quotidiano e del prendersi cura ambientalmente preveggente e deiettivo. La temporalità di quest'ultimo rende possibile la modificazione della visione ambientale preveggente nella percezione osservativa e nel conoscere teoretico in essa fondato. La temporalità dell'essere-nel-mondo così determinata si rivela contemporaneamente come il fondamento della spazialità specifica dell'Esserci. Si dovrà quindi mostrare la

costituzione temporale del disallontanamento e dell'orientamento direttivo. L'insieme di queste analisi svela le possibilità di temporalizzazione della temporalità in cui si fonda ontologicamente l'inautenticità dell'Esserci e ci impone il problema del modo in cui deve essere inteso il carattere temporale della quotidianità ovvero il senso temporale dell'espressione finora costantemente usata «innanzi tutto e per lo più». La determinazione di questo problema rende chiaro che, e in quale misura, la delucidazione del fenomeno finora raggiunta non basta.

Il presente capitolo si suddivide quindi come segue: la temporalità dell'apertura in generale (§ 68); la temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza (§ 69); la temporalità della spazialità propria dell'Esserci (§ 70); il senso temporale della quotidianità dell'Esserci (§ 71).

§ 68 La temporalità dell'apertura in generale

La decisione, già chiarita nel suo senso temporale, rappresenta un'apertura autentica dell'Esserci. Questa costituisce un ente tale che, esistendo, può essere il suo «Ci». Il senso temporale della Cura fu delineato soltanto nei suoi tratti fondamentali. Esibire la costituzione temporale integrale della Cura significa interpretare in senso temporale i singoli momenti della sua struttura, cioè comprensione, situazione emotiva, deiezione e discorso. Ogni comprensione ha la sua tonalità emotiva. Ogni situazione emotiva è comprendente. La comprensione emotivamente situata ha il carattere della deiezione. La comprensione deiettiva ed emotivamente tonalizzata si articola, quanto alla sua comprensibilità, nel discorso. La rispettiva costituzione temporale di questi fenomeni riconduce sempre a

quell'unica temporalità che, come tale, garantisce l'unità strutturale possibile di comprensione, situazione emotiva, deiezione e discorso.

a - La temporalità della comprensione[182]

Col termine comprensione intendiamo un esistenziale fondamentale; non quindi un determinato genere di conoscenza, distinto ad esempio dallo spiegare e dal capire, e neppure, in generale, un conoscere nel senso della conoscenza tematica. La comprensione costituisce invece l'essere del Ci in modo tale che, in base a essa, l'Esserci può, esistendo, dar luogo alle diverse possibilità del vedere, del guardarsi attorno, del semplice osservare. Ogni spiegazione, in quanto scoprimento comprensivo dell'incomprensibile, è radicata nella comprensione primaria dell'Esserci.

La comprensione, intesa in senso originariamente esistenziale, significa: essere-progettante per un poter-essere in-vista-di-cui l'Esserci sempre esiste. La comprensione apre il proprio poter-essere in modo tale che l'Esserci, comprendendo, sa sempre in qualche modo ciò di cui esso è all'altezza. Ma questo «sapere» non è la scoperta di un fatto, bensì il mantenersi in una possibilità esistentiva. Il corrispondente non-sapere non consiste in una mancanza di comprensione, ma dev'essere inteso come un modo difettivo dell'essere progettato del poter-essere. L'esistenza può essere problematica. Affinché questo «essere in questione» sia possibile, occorre un'apertura. A fondamento della progettante autocomprensione in una possibilità esistentiva sta l'avvenire in quanto advenire-a-sé partendo dalla rispettiva possibilità secondo la quale, via via, l'Esserci esiste. L'avvenire rende ontologicamente possibile un ente

tale che, comprendendosi, esiste nel suo poter-essere. Il progettare, in fondo ad-veniente, non ha primariamente una conoscenza tematica della possibilità progettata, ma si getta in essa come possibilità. Comprendendo, l'Esserci è sempre così come può essere. L'esistere originario e autentico è risultato essere la decisione. Certamente l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, resta indeciso, cioè chiuso rispetto a quel suo poter-essere più proprio in cui esso può rispettivamente portarsi solo in quanto isolato. Dal che consegue: la temporalità non si temporalizza costantemente a partire dall'avvenire autentico. Questa incostanza non significa tuttavia che alla temporalità faccia talvolta difetto l'avvenire, ma semplicemente che la temporalizzazione dell'avvenire ha varie modalità.

Per designare terminologicamente l'avvenire autentico, usiamo l'espressione anticipazione. Essa indica che l'Esserci, esistendo autenticamente, si lascia advenire a sé come poter-essere più proprio, e che l'avvenire deve essere raggiunto non a partire dal presente, ma dall'avvenire inautentico. Il termine formalmente indifferente per indicare l'avvenire è quello che designa il primo momento strutturale della Cura, l'avanti-a-sé. L'Esserci è, di fatto, costantemente davanti-a-sé, ma non costantemente anticipante secondo la possibilità esistentiva.

Come dev'essere determinato invece l'avvenire inautentico? Allo stesso modo in cui l'avvenire autentico può rivelarsi soltanto nella decisione, quest'altra modalità estatica può essere determinata solo risalendo ontologicamente dalla comprensione inautentica propria del prendersi cura quotidiano al senso temporale ed esistenziale di essa. In quanto Cura, l'Esserci è essenzialmente avanti-a-sé. Innanzi tutto e per lo più, l'essere-nel-mondo prendentesi cura si comprende a partire da ciò di cui esso si

prende cura. La comprensione inautentica si progetta su ciò di cui ci si può prendere cura, su ciò che è fattibile, urgente o indispensabile nelle occupazioni e negli affari quotidiani. Ma ciò di cui ci si prende cura è tale in-vista del poter-essere prendentesi cura. Questo fa sì che l'Esserci advenga a sé nel corso di un prendersi cura che è-presso ciò di cui si prende cura. L'Esserci non adviene primariamente a sé nel suo poter-essere più proprio e incondizionato; al contrario, prendendo cura, aspetta se stesso da ciò che l'oggetto della sua cura gli può offrire o rifiutare. L'Esserci adviene a sé partendo da ciò di cui si prende cura. L'avvenire inautentico ha il carattere dell'aspettarsi. L'autocomprensione che si prende cura in quanto Si-stesso a partire da ciò in cui si è indaffarati, ha il «fondamento» della sua possibilità in questo modo estatico dell'avvenire. Soltanto perché l'Esserci effettivo si aspetta il suo poter-essere da ciò di cui si prende cura, esso può essere in attesa e ripromettersi qualcosa. L'aspettarsi deve aver già sempre aperto l'orizzonte e l'ambito da cui qualcosa può essere atteso. L'attendere è un modo dell'avvenire fondato nell'aspettarsi, avvenire che si temporalizza autenticamente come anticipazione. Ecco perché nell'anticipazione è insito un essere-per-la-morte più originario che nell'attesa della morte.

La comprensione, in quanto esistere nel modo di un poter-essere comunque gettato, è primariamente adveniente. Ma essa non si sarebbe temporalizzata se non fosse temporale, cioè determinata cooriginariamente dall'essere-stato e dal presente. Il modo in cui quest'ultima estasi concostituisce la comprensione inautentica è già stato chiarito nei suoi tratti generali. Il prendersi cura quotidiano si comprende a partire dal poter-essere che gli viene incontro nel quadro del possibile successo o insuccesso rispetto a ciò di cui esso si prende cura. All'avvenire inautentico,

all'aspettarsi, corrisponde un proprio esser-presso ciò di cui si prende cura. Il modo estatico di questo presente si rivela se lo poniamo a raffronto con quello che gli corrisponde nella temporalità autentica. All'anticipare, proprio della decisione, corrisponde un presente in conformità al quale un decidersi apre la situazione. Nella decisione, il presente non solo è sottratto alla dispersione nel mondo della cura più prossima, ma è mantenuto nell'avvenire e nell'essere-stato. Il presente, mantenuto nella temporalità autentica e quindi autentico, lo chiamiamo attimo. Questo termine deve essere inteso nel senso attivo dell'estasi. Esso significa l'estaticità dell'Esserci, decisa e mantenuta nella decisione; tale estaticità è aperta a ciò che nella decisione si incontra in fatto di possibilità e di circostanze di cui ci si può prendere cura. Il fenomeno dell'attimo non può assolutamente esser chiarito partendo dall'istante. L'istante è un fenomeno temporale proprio del tempo come intratemporalità: l'istante «in cui» qualcosa sorge, passa o è semplicemente-presente. «Nell'attimo» nulla può accadere; ma solo esso, in quanto presente autentico, rende possibile l'incontro con ciò che può essere «in un certo tempo» come utilizzabile o come semplice-presenza.[183]

Il presente inautentico, contrapposto all'attimo come presente autentico, lo chiamiamo presentazione. Inteso formalmente, ogni presente è presentante, ma non ogni presente è «attimo». Quando usiamo l'espressione presentazione senza alcuna specificazione, intendiamo sempre il presente inautentico, privo di attimità e indeciso. La presentazione si farà chiara soltanto nell'interpretazione temporale della deiezione nel «mondo» di cui ci si prende cura, giacché la deiezione ha in essa il suo senso esistenziale. Il fatto che però la comprensione inautentica progetti il poter-essere partendo da ciò di cui ci si prende cura,

significa che essa si temporalizza partendo dalla presentazione. L'attimo, al contrario, si temporalizza partendo dal futuro autentico.

La comprensione inautentica si temporalizza come aspettazione presentante; alla sua unità estatica deve corrispondere un correlativo esser-stato. L'autentico advenire-a-sé, proprio della decisione anticipatrice, è tanto più un rivenire al se-Stesso più proprio e gettato nel suo isolamento. Questa estasi fa sì che l'Esserci deciso possa assumere l'ente che esso già è. Nell'anticipazione, l'Esserci si anticipa ri-petendosi nel suo poter-essere più proprio. L'esser-stato autentico è la ripetizione. Ma l'inautentico autoprogettarsi nelle possibilità desunte da ciò di cui ci si prende cura attraverso la presentazione attualizzante, è possibile solo se l'Esserci ha obliato il suo poter-essere più proprio e gettato. Questo oblio non è un nulla e neppure una semplice mancanza di ricordo, ma è un modo particolare dell'esser-stato, «positivo» ed estatico. L'estasi (l'esser-fuori) dell'oblio ha il carattere dell'esser-fuori, chiuso a se stesso, fuggendo innanzi al più proprio esser-stato, sicché questo esser-fuori-fuggendo-davanti-a… chiude estaticamente il davanti-a-che e nello stesso tempo se stesso. L'oblio, in quanto esser-stato inautentico, si rapporta così all'essere proprio di ognuno e gettato. Esso è il senso temporale del modo di essere nel quale io sono-stato innanzi tutto e per lo più. Solo sul fondamento di questo oblio la presentazione aspettantesi e prendentesi cura può ritenere qualcosa, cioè quell'ente, non conforme all'Esserci che è incontrato nel mondo ambiente. A questo ritenere fa riscontro un non-ritenere che costituisce un «obliare» in senso derivato.

Allo stesso modo in cui l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il ricordo è possibile solo

sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. È infatti nel modo dell'oblio che l'esser-stato «apre» primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci, perduto nell'«esteriorità» di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi. L'aspettarsi obliante-presentante è un'unità estatica propria, in conformità alla quale la comprensione inautentica si temporalizza rispetto alla sua temporalità. L'unità di queste estasi chiude il poter-essere autentico ed è perciò la condizione esistenziale della possibilità dell'indecisione. Benché la comprensione prendentesi cura e inautentica si determini a partire dalla presentazione di ciò di cui ci si prende cura, la temporalizzazione della comprensione si attua primariamente nell'avvenire.

b - La temporalità della situazione emotiva[184]

La comprensione non è mai sospesa in aria, ma sempre situata emotivamente. Il Ci è sempre cooriginariamente aperto o non-aperto da una tonalità emotiva. Lo stato emotivo porta l'Esserci in cospetto del suo esser-gettato, in modo però che questo non è conosciuto come tale, ma è aperto in modo ben più originario nel «come uno si sente». Esser-gettato significa esistenzialmente trovarsi in questa o quella situazione emotiva. La situazione emotiva si fonda perciò nell'esser-gettato. La tonalità emotiva rappresenta la maniera in cui io sono sempre primariamente l'ente gettato. Com'è possibile render visibile la costituzione temporale dello stato emotivo? Com'è possibile, muovendo dall'unità estatica della rispettiva temporalità, capire la connessione fra situazione emotiva e comprensione?

La tonalità emotiva apre nel modo della conversione o della diversione rispetto al proprio Esserci. Il portare in

cospetto del «che» del proprio esser-gettato, sia esso scoprente autenticamente o coprente inautenticamente, è possibile sul piano esistenziale solo se l'essere dell'Esserci, per il suo senso stesso, è costantemente stato. Il portare in cospetto dell'ente gettato che si è non produce l'esser-stato; è invece l'estasi dell'essere-stato a render possibile il «sentirsi» quale sentirsi nella situazione emotiva. La comprensione si fonda primariamente nell'avvenire, mentre la situazione emotiva si temporalizza primariamente nell'esser-stato. La tonalità emotiva si temporalizza (cioè la sua estasi specifica appartiene a un avvenire e a un presente) in modo tale che l'esser-stato modifica le estasi cooriginarie.

Abbiamo già osservato che le tonalità emotive, pur essendo note onticamente, non sono altrettanto riconosciute nella loro funzione esistenziale originaria. Esse sono considerate fuggevoli esperienze vissute che «coloriscono» lo «stato d'animo» nel suo complesso. Ciò che l'osservazione ordinaria considera fuggevole ed evanescente fa invece parte della struttura originaria dell'esistenza. Ma, comunque, che mai hanno in comune col «tempo» le tonalità emotive? La constatazione che le esperienze vissute vanno e vengono, scorrono «nel tempo», è banale e corrisponde a una certezza ontico-psicologica. Il compito che ci incombe è invece quello di mostrare la struttura ontologica dello stato emotivo nella sua costituzione esistenziale-temporale. E ciò richiede innanzi tutto che si incominci col rendere visibile la temporalità della tonalità emotiva in generale. La tesi che «la situazione emotiva si fonda primariamente nell'esser-stato» significa: il carattere esistenziale fondamentale della tonalità emotiva è il portare-indietro-a… Non già perché ciò produca l'esser-stato, ma nel senso che la situazione emotiva rivela sempre all'analisi esistenziale un modo dell'essere-stato. L'interpretazione

temporale della situazione emotiva non può quindi proporsi di dedurre le tonalità emotive dalla temporalità e di risolverle in semplici fenomeni della temporalizzazione. Occorre soltanto dimostrare che le tonalità emotive non sono possibili, quanto al «che» e al «come» del loro «significato» esistentivo, se non sul fondamento della temporalità. L'interpretazione temporale sarà circoscritta ai fenomeni della paura e dell'angoscia, già analizzati nelle ricerche preparatorie.

Incominciamo con l'esaminare la temporalità della paura.[185] La paura ci è apparsa come la situazione emotiva inautentica. In che misura l'esser-stato costituisce il senso esistenziale che la rende possibile? Quale modo di questa estasi caratterizza la temporalità specifica della paura? La paura è un aver paura davanti a qualcosa di pericoloso che, minacciando il poter-essere effettivo dell'Esserci, si avvicina, nel modo descritto, nella prossimità dell'utilizzabile e della semplice-presenza di cui ci si prende cura. L'aver paura dischiude qualcosa di minaccioso nella modalità della visione ambientale preveggente quotidiana. Un soggetto semplicemente contemplante non potrebbe mai scoprire nulla di simile. Ma questa apertura dell'aver-paura-dinanzi… non è un lasciar-advenire-a-sé? Non è forse stato detto giustamente che la paura è l'attesa di un male futuro (malum futurum)? In tal caso il senso temporale primario della paura non è l'avvenire, anziché l'essere-stato? Senza dubbio, non solo l'aver paura si «riferisce» a qualcosa che è «futuro» nel senso che deve sopravvenire «nel tempo», ma questo stesso riferirsi è ad-veniente nel senso originariamente temporale. È evidente che alla costituzione esistenziale-temporale della paura appartiene un aspettarsi. Tutto ciò però in un primo momento significa soltanto che la temporalità della paura è inautentica. Ma l'aver-paura-

davanti-a… è solo l'attesa di una minaccia che avanza? L'attesa di una minaccia che avanza non è di per sé necessariamente paura, e lo è tanto poco che le manca proprio il carattere emozionale specifico della paura. Tale carattere consiste nel fatto che l'aspettarsi proprio della paura fa ritornare-indietro ciò che è minaccioso al poter-essere effettivamente prendente cura. Ciò che è minaccioso può essere aspettato in modo da minacciare l'Esserci tornando-indietro all'ente che io stesso sono, solo se l'a-che dell'indietro-a… è già, in generale, estaticamente aperto. Il carattere di tonalità emotiva e di affetto della paura consiste nel fatto che l'aspettarsi, pieno di paura, «si» impaurisce, cioè che l'aver-paura-davanti-a… è sempre un aver-paura-per… Il senso temporale-esistenziale della paura è costituito dall'obliarsi, cioè dallo sconvolto esser-fuori di sé fuggendo davanti al proprio poter-essere effettivo in cui consiste l'essere-nel-mondo minacciato che si prende cura dell'utilizzabile. Aristotele definisce giustamente la paura come λύπη τις ἢ ταραχή, come una specie di depressione o sconvolgimento.[186] La depressione risospinge l'Esserci verso il suo esser-gettato, ma in modo tale che questo resti chiuso. Lo sconvolgimento si fonda in un oblio. L'esser-fuori-di-sé come obliante fuga davanti al poter-essere effettivo e deciso si attiene alle possibilità della conservazione di sé e dell'evasione già scoperte in precedenza dalla visione ambientale preveggente. Il prendersi cura sconvolto dalla paura salta da una cosa immediata all'altra, perché, dimentico di sé, non afferra nessuna possibilità determinata. Tutte le possibilità «possibili», anche le impossibili, gli sembrano disponibili. Chi è in preda alla paura non si sofferma presso nessuna; il «mondo-ambiente» non scompare, ma si presenta nella forma del non-saper-più-dove-andare. Dell'oblio di sé,

proprio della paura, fa parte questa sconvolta presentazione della «prima cosa che capita». È noto per esempio che gli abitanti di una casa in fiamme sovente «mettono in salvo» i beni di minor valore, l'utilizzabile più vicino. La presentazione, dimentica di sé e smarrita in una sarabanda di possibilità indefinite, rende possibile lo smarrimento in cui consiste il carattere della tonalità emotiva propria della paura. L'oblio dello smarrimento modifica anche l'aspettarsi e lo trasforma in aspettazione depressa e sconvolta, che è ben diversa da una pura attesa.

L'unità estatica specifica che rende esistenzialmente possibile l'impaurirsi, si temporalizza primariamente a partire dall'oblio che, in quanto modo dell'esser-stato, modifica, nella sua temporalizzazione, il presente e il futuro che gli sono propri. La temporalità della paura è un oblio aspettantesi-presentante. L'interpretazione corrente della paura, in conformità con il suo orientamento in ciò che si incontra nel mondo, intende ciò davanti a cui la paura è tale come un «male futuro» e vede nell'atteggiamento di paura proprio della paura una semplice attesa. Senza di ciò il fenomeno si risolverebbe in «un sentimento di piacere o di dolore».

In che rapporto si trova la temporalità della paura con quella dell'angoscia? Abbiamo definito questo fenomeno come una situazione emotiva fondamentale.[187] Essa porta l'Esserci davanti al suo esser-gettato più proprio e svela lo spaesamento dell'essere-nel-mondo familiare nella quotidianità. Non diversamente dalla paura, anche l'angoscia è costituita formalmente da un davanti-a-che e da un per-che dell'angosciarsi. Ma l'analisi ha mostrato che i due fenomeni coincidono. Ciò non significa però che i caratteri strutturali del davanti-a-che e del per-che si confondano, quasi che l'angoscia non si angosciasse né

davanti… né per… Che il davanti-a-che e il per-che coincidano significa invece: l’ente cui si riferiscono è il medesimo, e precisamente l’Esserci. In particolare, il davanti-a-che dell’angoscia non si incontra come qualcosa di cui ci si può prendere cura; la minaccia non viene dall’utilizzabile e dalla semplice-presenza ma, al contrario, proprio dal fatto che l’utilizzabile e la semplice-presenza non «dicono» assolutamente più nulla. Con l’ente del mondo-ambiente non sussiste più alcuna possibile appagatività. Il mondo in cui esisto è precipitato nell’insignificatività; cioè: il mondo aperto in questo modo può rilasciare l’ente soltanto nel modo della non-appagatività. Il nulla del mondo innanzi a cui l’angoscia si angoscia non significa che nell’angoscia si esperisca un’assenza della semplice-presenza intramondana. Al contrario, bisogna che la semplice-presenza possa venir incontro perché non ci possa essere con essa alcuna appagatività ed essa si possa mostrare in una vuota spietatezza. Dal che consegue: l’aspettarsi prendentesi cura non trova nulla in base a cui possa comprendersi e perciò brancola nel nulla del mondo. Dopo aver cozzato contro il mondo, la comprensione è rigettata dall’angoscia verso l’essere-nel-mondo come tale; ma questo davanti-a-che dell’angoscia è, nel contempo, il suo per-che. L’angosciarsi dinanzi… non ha né il carattere dell’attesa né, in generale, quello dell’aspettarsi. Il davanti-a-che dell’angoscia, infatti, «ci» è già; è l’Esserci stesso. L’angoscia non è dunque costituita da un futuro? Certamente sì, non però da quello inautentico dell’aspettarsi.

L’insignificatività del mondo, aperta nell’angoscia, svela la nullità di ogni possibile oggetto di cura, cioè l’impossibilità di progettarsi in un poter-essere dell’esistenza che sia primariamente fondato in ciò di cui ci si prende cura. Ma

svelare questa impossibilità significa far baluginare la possibilità di un poter-essere autentico. Che senso temporale ha questo svelare? L'angoscia si angoscia per il nudo Esserci, in quanto gettato nello spaesamento. Essa riporta-indietro al puro «che» del più proprio e isolato esser-gettato. Questo riportare-indietro non ha il carattere dell'oblio eludente, ma neppure quello del ricordo. D'altra parte l'angoscia non è già come tale la ripetente assunzione dell'esistenza nel decidersi. Al contrario, l'angoscia riporta-indietro nell'esser-gettato in quanto possibile ripetibile. In tal modo essa svela anche la possibilità di un poter-essere autentico che, nella ripetizione in quanto ad-veniente, deve tornare-indietro al Ci stato-gettato. Il portare-innanzi alla possibilità della ripetizione è il modo estatico specifico dell'esser-stato che costituisce la situazione emotiva dell'angoscia.

L'oblio costitutivo della paura sconvolge l'Esserci e lo lascia vagare tra possibilità «mondane» non colte. A differenza di questa presentazione incostante, il presente dell'angoscia si mantiene nel riportarsi-indietro al più proprio esser-gettato. Per il suo stesso senso esistenziale, l'angoscia non può perdersi in qualcosa di cui ci si prende cura. Se qualcosa di simile succede in una situazione emotiva simile all'angoscia, ciò significa che si tratta di quella paura che la comprensione quotidiana confonde con l'angoscia. Benché il presente dell'angoscia sia mantenuto nel suo esser tale, non ha però il carattere dell'attimo quale si temporalizza nel decidersi. L'angoscia non fa che portare nella tonalità emotiva di un decidersi possibile. Il presente dell'angoscia mantiene l'attimo pronto al balzo: quell'attimo sulla cui base unicamente essa, e solo essa, può essere ciò che è.

Nella temporalità caratteristica dell'angoscia, temporalità

che si fonda originariamente nell'esser-stato e da cui soltanto si temporalizzano futuro e presente, si rivela la possibilità della potenza posseduta dalla tonalità emotiva dell'angoscia. In essa l'Esserci è decisamente ricondotto al suo nudo isolamento ed è tutto preso da esso. Questo «prendere» non si limita però a riprenderlo dalle sue possibilità «mondane», ma gli offre contemporaneamente la possibilità di un poter-essere autentico.

Le due tonalità emotive della paura e dell'angoscia non si «presentano» però isolate nel «flusso delle esperienze vissute», ma sempre determinano-tonalizzando una particolare comprensione e si determinano in base a essa. La paura trova il suo appiglio nell'ente di cui ci si prende cura nel mondo-ambiente. L'angoscia proviene invece dall'Esserci stesso. La paura giunge improvvisa dall'ente intramondano. L'angoscia si leva dall'essere-nel-mondo in quanto gettato nell'essere-per-la-morte. Compreso esistenzialmente, questo sorgere dell'angoscia dall'Esserci significa: il futuro e il presente dell'angoscia si temporalizzano a partire da un esser-stato originario che ha il senso del riportare-indietro alla ripetizione. L'angoscia può sorgere autenticamente solo in un Esserci deciso. Chi ha deciso non conosce paura, ma comprende la possibilità dell'angoscia come possibilità della tonalità emotiva che non lo paralizza e non lo sconvolge. L'angoscia lo affranca dalle possibilità «nulle» e lo rende libero per le autentiche.

Benché entrambi i modi della situazione emotiva, paura e angoscia, si fondino primariamente in un esser-stato, la loro origine è diversa rispetto alla temporalizzazione propria di ognuno di essi nell'insieme della Cura. L'angoscia scaturisce dall'avvenire della decisione, la paura dal presente dispersivo che ha paurosamente paura della paura, per cadere, proprio per questo, in essa.

Ma la tesi della temporalità delle tonalità emotive non varrà forse soltanto per i fenomeni che abbiamo analizzati? Come sarà possibile rintracciare un senso temporale nella scialba indeterminatezza emotiva che caratterizza «il grigiore quotidiano»? E che dire della temporalità di tonalità emotive e di emozioni come la speranza, la gioia, l'entusiasmo, l'allegria? Il fatto che non soltanto la paura e l'angoscia sono fondate esistenzialmente in un esser-stato, ma lo sono anche altre tonalità emotive, risulta chiaro se si esaminano fenomeni come il tedio, la tristezza, la malinconia e la disperazione. Certamente la loro interpretazione richiede una base più ampia, quale può darsi soltanto l'analitica esistenziale dell'Esserci nella sua interezza. Tuttavia anche un fenomeno come la speranza, che potrebbe sembrare interamente fondato nell'avvenire, dev'esser interpretato in modo analogo alla paura. A differenza della paura, che si riferirebbe a un malum futurum, si è caratterizzata la speranza come attesa di un bonum futurum. Ma ciò che è decisivo per la struttura del fenomeno non è il carattere «futuro» di ciò a cui la speranza si riferisce, bensì il senso esistenziale dello sperare stesso. Il carattere costitutivo di questa emozione è anch'esso riposto, in primo luogo, nello sperare come avere-speranza-per-sé. Colui che spera si coinvolge, per così dire, nella speranza e va così incontro a ciò che spera. Ma ciò presuppone il raggiungimento di sé. Che la speranza, a differenza dell'ansietà deprimente, renda leggero, significa soltanto che anche questa situazione emotiva è riferita al «peso» nel modo dell'essere-stato. Una tonalità emotiva sollevata, o meglio sollevante, è ontologicamente possibile solo in un riferimento e-statico-temporale dell'Esserci al fondamento gettato di sé.

La scialba indeterminatezza emotiva dell'indifferenza che

non tende a nulla, non desidera nulla e si abbandona a ciò che ogni giorno porta con sé, ma che tuttavia in certo modo partecipa a tutto, rivela nel modo più penetrante la forza dell'oblio nelle tonalità emotive quotidiane del prendersi cura immediato. Il semplice lasciarsi vivere, il lasciare che le «cose vadano» come vogliono, si fonda in un obliante abbandono di sé all'esser-gettato. Esso ha il carattere e-statico di un esser-stato inautentico. L'indifferenza, che può andare di pari passo con un'affannosa operosità, è da tenersi ben distinta dall'imperturbabilità. Questa tonalità emotiva scaturisce dalla decisione che ha il colpo d'occhio dell'attimo sulle situazioni possibili del poter-essere-un-tutto aperto nell'anticiparsi per la morte.

Solo un ente che in virtù del senso del suo essere si sente in una situazione emotiva, solo cioè un ente che, esistendo, è già sempre stato ed esiste nel modo costante dell'esser-stato, è suscettibile di affezioni. L'affezione presuppone ontologicamente la presentazione, affinché in essa l'Esserci possa essere riportato indietro a se stesso in quanto è-stato. È un problema a sé il modo in cui lo stimolo e la modificazione dei sensi sono da definirsi in chiave ontologica in un essere semplicemente-vivente, nonché se e in qual modo, in generale, l'essere degli animali sia, ad esempio, costituito da un «tempo».

c - La temporalità della deiezione[188]

L'interpretazione temporale della comprensione e della situazione emotiva non coinvolge soltanto l'estasi di volta in volta primaria per il fenomeno in questione, ma sempre anche la temporalità intera. Come l'avvenire rende primariamente possibile la comprensione, e l'esser-stato

rende possibile la tonalità emotiva, così il terzo momento strutturale costitutivo della Cura, la deiezione, ha il suo senso esistenziale nel presente. L'analisi preparatoria della deiezione ha preso le mosse da un'interpretazione della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco.[189] L'analisi temporale della deiezione deve imboccare la medesima via. Limitiamo però la ricerca all'esame della curiosità, perché in essa è più facile vedere la temporalità specifica della deiezione. L'analisi della chiacchiera e dell'equivoco, invece, presuppone già la delucidazione della costituzione temporale del discorso e della spiegazione (dell'interpretazione).

La curiosità è una tendenza caratteristica dell'essere dell'Esserci, in conformità alla quale esso si prende cura di poter-vedere.[190] In questo caso il «vedere» non è limitato, come del resto il concetto di visione, alla percezione degli «occhi corporei». La percezione in senso più ampio lascia incontrare in «carne e ossa» l'utilizzabile e la semplice-presenza in se stessi nel loro aspetto. Questo lasciar incontrare si fonda nel presente. È il presente a offrire l'orizzonte estatico all'interno del quale l'ente può esser-presente in carne e ossa. Ma la curiosità non presenta la semplice-presenza soffermandosi su di essa allo scopo di comprenderla; essa cerca di vedere soltanto per vedere e per aver visto. La curiosità, in quanto presentazione che si impiglia in se stessa, è connessa, in una unità estatica, coi corrispondenti esser-stato e futuro. La bramosia del nuovo propria della curiosità è, sì, un incalzare verso qualcosa di non-ancora-visto, ma in modo tale che la presentazione cerca di sottrarsi all'aspettazione. La curiosità si riferisce in modo del tutto inautentico all'ad-venire, e, daccapo, in modo tale che non si aspetta una possibilità ma, nella sua bramosia, la appetisce già unicamente come qualcosa di

reale. La curiosità è costituita da una presentazione non contenta che, nel suo essere semplicemente presentante, cerca costantemente di sfuggire all'aspettarsi in cui essa è tuttavia «tenuta» ma non contenta. Il presente «scaturisce» dall'aspettarsi correlativo nel senso sottolineato dello sfuggire. La presentazione della curiosità «scaturente via» è così poco dedita alle «cose» che essa, mentre sta vedendo, volge già lo sguardo altrove. La presentazione costantemente «scaturente via» dall'aspettarsi una determinata possibilità rende ontologicamente possibile quella incapacità di soffermarsi che caratterizza la curiosità. La presentazione «scaturisce via» dall'aspettarsi non per così dire in senso ontico separandosi da esso e lasciandolo a se stesso. Lo «scaturire via» è una modificazione estatica dell'aspettarsi, tale che questo, a sua volta, insegue la presentazione. L'aspettarsi, in certo modo, rinuncia a se stesso; non lascia pervenire più a se stesso nemmeno le possibilità inautentiche del prendersi cura provenienti da ciò di cui si prende cura, salvo che non siano conformi a una presentazione non contenta. La modificazione estatica dell'aspettarsi in aspettarsi inseguente, modificazione che ha luogo mediante la presentazione scaturente via, è la condizione esistenziale-temporale della possibilità della dispersione.

A causa dell'aspettarsi inseguente, la presentazione è sempre più abbandonata a se stessa. Essa presenta in vista del presente. L'incapacità dispersiva a soffermarsi, impigliandosi in se stessa, assume il carattere del non-esser-mai-ferma. Questo modo del presente è il fenomeno diametralmente opposto all'attimo. In quello l'Esserci è ovunque e in nessun luogo. Questo, invece, porta l'esistenza nella situazione e apre il «Ci» autentico.

Quanto più il presente è inautentico, quanto più cioè la

presentazione perviene a se «stessa», tanto più, chiudendo, fugge innanzi a un poter-essere concreto e tanto meno l'avvenire può allora ri-venire sull'ente gettato. Nello «scaturire via» del presente è insito al tempo stesso un oblio crescente. Che la curiosità si soffermi sempre sull'immediato e abbia già dimenticato il poc'anzi, non è un risultato della curiosità stessa, ma la condizione ontologica della curiosità come tale.

I caratteri della deiezione che abbiamo mostrato, cioè la tentazione, la tranquillizzazione, l'estraniazione e l'impigliarsi in se stessa, significano, quanto al loro senso temporale, che la presentazione «scaturente via» cerca, in virtù della sua tendenza estatica, di temporalizzarsi da se stessa. L'Esserci si impiglia in se stesso: questa determinazione ha un senso estatico. L'estatizzarsi dell'esistenza nella presentazione non significa però che l'Esserci si sciolga dal suo Io e dal suo se-Stesso. Anche nella presentazione estrema, l'Esserci resta storico, cioè aspettantesi e obliante. L'Esserci presentante si comprende ancora, anche se si è estraniato dal suo poter-essere più proprio, che si fonda primariamente nel futuro autentico e nell'esser-stato autentico. Ma la presentazione, offrendo continuamente qualcosa di «nuovo», non lascia che l'Esserci ritorni a se stesso e lo tranquillizza incessantemente di nuovo. Ma questa tranquillizzazione, a sua volta, rafforza la tendenza allo scaturire fuggendo via. A «produrre» la curiosità non è la distesa senza fine di ciò che non si è ancora visto, ma la forma deiettiva di temporalizzazione propria del presente che scaturisce fuggendo via. Quand'anche fosse stato visto tutto, la curiosità troverebbe pur sempre qualcosa di nuovo da vedere.

Il modo di temporalizzazione dello «scaturire fuggendo via» del presente si fonda nella natura finita della

temporalità. Gettato nell'essere-per-la-morte, l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, fugge innanzi a questo suo esser-gettato quale gli è più o meno esplicitamente svelato. Il presente scaturisce fuggendo via dal suo avvenire autentico e dal suo essere-stato autentico, lasciando pervenire l'Esserci alla propria esistenza autentica solo per via indiretta. L'origine dello «scaturire fuggendo via» del presente, cioè la deiezione nella perdizione, è costituita dalla stessa temporalità originaria e autentica che rende possibile l'essere-per-la-morte gettato.

L'esser-gettato, innanzi al quale l'Esserci può certamente esser portato in modo autentico perché si comprenda autenticamente in esso, rimane nondimeno nascosto all'Esserci quanto al suo «donde» e al suo «come» ontici. Questa chiusura non è affatto soltanto un sussistente non-sapere come fatto, ma costituisce l'effettività dell'Esserci. Essa determina anche il carattere estatico dell'abbandono dell'esistenza al nullo fondamento di se stessa.

L'Esserci, innanzi tutto, non controbilancia il suo esser-gettato nel mondo. La «motilità» insita in lui non si conclude in uno «stare» per il fatto che l'Esserci alla fine «c'è». L'Esserci è travolto nell'esser-gettato, cioè, in quanto gettato nel mondo, si perde presso il «mondo» per la sua remissione effettiva a ciò di cui ha da prendersi cura. Il presente, che costituisce il senso esistenziale del coinvolgimento travolgente, non raggiunge mai da parte sua alcun altro orizzonte estatico, a meno che, nel decidersi, si riprenda dalla perdizione e possa, mantenendosi nell'attimo, aprire la rispettiva situazione e con essa la «situazione-limite» originaria dell'essere-per-la-morte.

d - La temporalità del discorso[191]

L'apertura completa del Ci dell'Esserci, costituita dalla comprensione, dalla situazione emotiva e dalla deiezione, trova la sua articolazione nel discorso. Perciò il discorso non si temporalizza primariamente in una determinata estasi. Tuttavia, poiché di fatto il discorso si esprime per lo più nel linguaggio e, innanzi tutto, prende la forma di un parlare del «mondo-ambiente» prendendosene così cura, la presentazione ha una funzione costitutiva privilegiata.

I tempi e gli altri fenomeni temporali del linguaggio, gli «aspetti temporali» e i «gradi del tempo», non traggono origine dal fatto che il discorso si esprime «anche» su eventi «temporali», cioè aventi luogo «nel tempo». Essi non hanno il loro fondamento neppure in un presunto «tempo psichico» del discorso. Il discorso è temporale in se stesso, perché ogni discorrere su… di… a… si fonda nell'unità estatica della temporalità. Gli aspetti temporali sono radicati nella temporalità originaria del prendersi cura, sia che questo si riferisca a enti intratemporali o no. Con l'ausilio del concetto di tempo comune e tradizionale, cui la linguistica è costretta a ricorrere, il problema della struttura temporale esistenziale dell'aspetto temporale non può neppure esser posto.[192] Poiché il discorso è sempre un discorrere intorno all'ente, benché non primariamente e prevalentemente nel senso dell'asserire teoretico, l'analisi della costituzione temporale del discorso e l'esplicazione del carattere temporale delle forme linguistiche possono essere intraprese solo se è stato risolto il problema della connessione fondamentale di essere e verità sulla scorta della problematica della temporalità. In tal caso sarà possibile fissare anche il senso ontologico dell'«è», che una teoria del tutto estrinseca della proposizione e del giudizio ha deformato a «copula». Solo partendo dalla temporalità del discorso, cioè dell'Esserci in generale, può esser chiarito

il «costituirsi» del «significato» e può esser resa comprensibile ontologicamente la possibilità della formazione di concetti.[193]

La comprensione si fonda primariamente nell'avvenire (anticipare o aspettarsi). La situazione emotiva si temporalizza primariamente nell'esser-stato (ripetizione o oblio). La deiezione è radicata in senso temporale primariamente nel presente (presentazione o attimo). Eppure la comprensione è sempre presente «essente stato». E la situazione emotiva si temporalizza come avvenire «presentante». E il presente «scaturisce fuggendo via» dall'avvenire essente-stato o è mantenuto come tale da questo. Da ciò si vede che la temporalità si temporalizza tutta in ogni estasi, cioè nell'unità estatica della rispettiva totale temporalizzazione della temporalità si fonda la totalità dell'insieme strutturale di esistenza, effettività e deiezione, cioè l'unità della struttura della Cura.

La temporalizzazione non significa una «successione» delle estasi. L'avvenire non è posteriore all'esser-stato e questo non è anteriore al presente. La temporalità si temporalizza come avvenire essente-stato e presentante.

L'apertura del Ci e le possibilità esistentive fondamentali dell'Esserci, l'autenticità e l'inautenticità, sono fondate nella temporalità. Ma l'apertura riguarda sempre cooriginariamente l'essere-nel-mondo nella sua interezza, l'in-essere non meno del mondo. A partire dall'orientamento nella costituzione temporale dell'apertura deve quindi esser chiarita anche la condizione ontologica della possibilità che ci sia un ente che esiste come esser-nel-mondo.

§ 69 La temporalità dell'essere-nel-mondo

L'unità estatica della temporalità, cioè l'unità del «fuori di sé» delle estasi dell'avvenire, dell'esser-stato e del presente, è la condizione della possibilità di un ente che esiste essendo il suo «Ci». L'ente che porta il nome di Esser-ci è «aperto nella radura».[194] La luce di questo essere-aperto-nella-radura dell'Esserci non è una forza onticamente presente in esso, né una sorgente di luminosità che emana e che a volte si trova in questo ente. Ciò che essenzialmente apre nella radura questo ente, ciò che lo rende per se stesso «aperto» e «chiaro», è stato determinato, prima ancora di ogni interpretazione «temporale», come Cura. In essa si fonda l'apertura completa del Ci. È questo essere-aperto-nella-radura che rende possibile ogni illuminazione e ogni rischiaramento, ogni percezione, ogni «visione» e ogni disponibilità di qualcosa. È possibile comprendere la luce di questo essere-aperto-nella-radura solo se, anziché cercare una forza esterna semplicemente-presente, si indaga l'intera costituzione dell'essere dell'Esserci, la Cura, per trovare il fondamento unitario della sua possibilità esistenziale. La temporalità estatica apre originariamente il Ci nella radura. Essa è il regolativo primario dell'unità possibile di tutte le strutture esistenziali essenziali dell'Esserci.

Solo muovendo dal radicarsi dell'Esser-ci nella temporalità si può comprendere la possibilità esistenziale del fenomeno che, all'inizio dell'analitica dell'Esserci, abbiamo presentato come costituzione fondamentale dell'Esserci: l'essere-nel-mondo. Ciò che premeva, all'inizio, era assicurare l'unità strutturale indissolubile di questo fenomeno. Il problema del fondamento dell'unità possibile di questa struttura articolata è rimasto in secondo piano. Tenendo ferma l'esigenza di salvaguardare il fenomeno dalla

tendenza alla frantumazione, tendenza tanto ovvia quanto infausta, si è interpretata più da vicino la modalità quotidiana immediata dell'essere-nel-mondo, il esser-presso l'utilizzabile intramondano prendendosene cura. Ora che la Cura stessa è stata ontologicamente definita e ricondotta al suo fondamento esistenziale, la temporalità, è possibile chiarire concettualmente in modo esplicito il prendersi cura stesso, muovendo dalla Cura, cioè dalla temporalità.

L'analisi della temporalità del prendersi cura si attiene innanzi tutto al modo dell'avere-a-che-fare (preveggendo ambientalmente) con l'utilizzabile. Essa indaga poi la possibilità esistenziale-temporale del modificarsi del prendersi cura preveggente ambientalmente che diventa scoperta «soltanto» osservante dell'ente intramondano in base a certe possibilità dell'indagine scientifica. L'interpretazione della temporalità dell'«esser-presso» (l'utilizzabile e la semplice presenza intramondana) preveggendo ambientalmente e prendendosi cura teoricamente mostra inoltre come questa stessa temporalità sia, fin dall'inizio, la condizione della possibilità dell'essere-nel-mondo in cui si fonda l'esser-presso l'ente intra mondano in generale. L'analisi tematica della costituzione temporale dell'essere-nel-mondo conduce a questi problemi: In quale modo, in generale, è possibile qualcosa come il mondo? In quale senso il mondo è? Che cosa trascende il mondo e come? Quale «dipendenza» sussiste fra l'ente intramondano «indipendente» e il mondo trascendente? L'esposizione ontologica di questi problemi non costituisce di per sé la loro soluzione. Al contrario, essa non ha altro scopo che la chiarificazione preliminare necessaria delle strutture in base alle quali soltanto è possibile impostare il problema della trascendenza. L'interpretazione esistenziale-temporale dell'essere-nel-mondo ha tre momenti: a) la

temporalità del prendersi cura preveggente ambientalmente; b) il senso temporale della modificazione del prendersi cura preveggente ambientalmente in conoscenza teoretica della semplice-presenza intramondana; c) il problema temporale della trascendenza del mondo.

a - La temporalità del prendersi cura preveggente ambientalmente

In che modo ricaviamo la prospettiva per l'analisi della temporalità del prendersi cura? Abbiamo definito l'esser-presso il «mondo» prendendosene cura come commercio nel e col mondo-ambiente.[195] Quali fenomeni esemplari dell'esser-presso… abbiamo scelto l'usare, il manipolare, il produrre l'utilizzabile e i loro modi difettivi e neutri: cioè l'esser-presso ciò che appartiene al bisogno quotidiano.[196] La stessa esistenza autentica dell'Esserci si mantiene in questo prendersi cura, anche quando sia per essa «indifferente». L'utilizzabile di cui si prende cura non è la causa del prendersi cura, come se il prendersi cura fosse un effetto dell'azione esercitata dall'ente intramondano. L'esser-presso l'utilizzabile non può esser chiarito ontologicamente in base all'utilizzabile; né, d'altra parte, questo può essere dedotto da quello. Il prendersi cura in quanto modo di essere dell'Esserci e ciò di cui ci si prende cura in quanto ente intramondano non sono tuttavia nemmeno semplicemente-presenti assieme. Fra essi sussiste nondimeno una «connessione». La comprensione adeguata del con-che il commercio ha a che fare getta luce sul commercio stesso. Viceversa, l'incomprensione della struttura fenomenica del con-che del commercio ha come sua conseguenza il

disconoscimento della costituzione esistenziale del commercio stesso. Nell'analisi dell'ente che si incontra per primo, si è già fatto un guadagno essenziale, sempre che non si sia saltato di pari passo il carattere di mezzo specificamente proprio di questo ente. È però necessario comprendere inoltre che il commercio prendentesi cura non ha mai a che fare con un singolo mezzo. L'impiego e la manipolazione di un determinato mezzo sono, come tali, orientati nell'insieme articolato dei mezzi. Quando ad esempio cerchiamo un mezzo «fuori posto», non si tratta di un «atto» isolato con cui intendiamo semplicemente o in modo primario soltanto il mezzo cercato, ma in esso è già pre-scoperto l'intero dominio dei mezzi. Ogni «mettersi all'opera» e ogni dar di piglio non vanno dal nulla a un mezzo già dato in modo isolato, ma provengono da un mondo di opere che è già sempre aperto prima del maneggio di qualsiasi mezzo.

L'analisi del commercio che mira al relativo con-che non deve perciò orientare l'esistente esser-presso l'ente di cui ci si prende cura su un singolo mezzo utilizzabile isolato, bensì sulla totalità dei mezzi. Ci spinge a questa concezione del con-che del commercio anche la considerazione del carattere specifico dell'essere del mezzo utilizzabile, l'appagatività.[197] Questo termine è assunto in senso ontologico. Dire: con qualcosa presso qualcosa c'è uno stato di appagamento, non vuol essere la constatazione di un dato di fatto ontico, bensì indicare il modo di essere dell'utilizzabile. Il carattere di riferimento proprio dell'appagatività, il «con… presso…» allude al fatto che un mezzo isolato è ontologicamente impossibile. Certamente può capitare che sia a portata di mano un solo mezzo utilizzabile e che gli altri «manchino». Ma proprio in tal caso si rivela la connessione di quell'utilizzabile con un

altro. Il commercio prendentesi cura può far sì che la visione ambientale preveggente incontri l'utilizzabile soltanto se comprende già qualcosa come l'appagatività che questo utilizzabile ha rispettivamente con qualcosa presso qualcosa. L'esser-presso… che scopre in base alla visione ambientale preveggente, proprio del prendersi cura, è un lasciar appagare, cioè una comprendente progettazione dell'appagatività. Se il lasciar appagare costituisce la struttura esistenziale del prendersi cura, se questo, in quanto esser-presso, appartiene alla costituzione essenziale della Cura, e se infine quest'ultima, da parte sua, si fonda nella temporalità, ne consegue che la condizione esistenziale della possibilità del lasciar appagare deve essere rintracciata in un modo della temporalizzazione della temporalità.

Anche il più semplice maneggio di un mezzo porta con sé il lasciar appagare. Il presso-che dell'appagatività ha il carattere dell'a-che; è rispetto a questo a-che che il mezzo è impiegabile o impiegato. La comprensione dell'a-che, cioè del presso-che dell'appagatività, ha la struttura temporale dell'aspettarsi. Soltanto in quanto si aspetta l'a-che, il prendersi cura può al tempo stesso ritornare a qualcosa con cui ha l'appagatività. L'aspettarsi il presso-che, unitamente al ritenimento del con-che dell'appagatività, rende possibile, nella sua unità estatica, la presentazione manipolativa specifica del mezzo.

L'aspettarsi l'a-che non è né una considerazione del «fine» né un'attesa dell'imminente compimento dell'opera in corso. Esso non ha affatto il carattere di un conoscere tematico. Ma anche il ritenimento di ciò con cui sussiste l'appagatività non equivale a una fissazione tematica. Il commercio manipolante non si rapporta esclusivamente né solo al presso-che né solo al con-che del lasciar appagare. Quest'ultimo si costituisce invece nell'unità del ritenimento

aspettantesi, in modo tale che la presentazione che ne scaturisce rende possibile la caratteristica immedesimazione del prendersi cura col suo mondo di mezzi. Chi si impegna «autenticamente» in qualcosa non si dedica né esclusivamente all'opera né esclusivamente allo strumento né esclusivamente all'uno e all'altro «insieme». Il lasciar appagare, che si fonda nella temporalità, ha già istituito l'unità dei riferimenti in cui il prendersi cura «si muove» secondo la visione ambientale preveggente.

Alla temporalità costitutiva del lasciar appagare è essenziale un oblio particolare. Il se-Stesso, per intraprendere «realmente» delle opere e volgersi alla manipolazione «perso» nel mondo dei mezzi, deve obliare se stesso. Ma poiché l'unità della tempralizzazione del prendersi cura ha come sua estasi direttiva un aspettarsi, ne consegue, come mostreremo, che il poter-essere proprio dell'Esserci prendentesi cura è riposto nella Cura.

La presentazione aspettantesi e ritenente costituisce quella familiarità in conformità alla quale l'Esserci, in quanto essere-uno-con-l'altro, «si orienta» nel mondo-ambiente pubblico. Il lasciar appagare lo intendiamo in senso esistenziale come un lasciar «essere». È su questo fondamento che l'utilizzabile può venir incontro alla visione ambientale preveggente come l'ente che esso è. Possiamo quindi chiarire ulteriormente la temporalità del prendersi cura, se prestiamo attenzione ai modi del lasciar venir incontro preveggendo ambientalmente che abbiamo caratterizzato come sorpresa, importunità e impertinenza.[198] Il mezzo utilizzabile non è incontrato nel suo «vero in sé» quando è oggetto di una percezione tematica delle «cose», ma quando ci sta innanzi «ovviamente» e «oggettivamente» come qualcosa di non sorprendente. Ma se nell'insieme dell'ente c'è qualcosa di sorprendente, è possibile che

l'insieme dei mezzi si riveli in quanto tale importuno. Come dev'essere strutturato esistenzialmente il lasciar appagare perché sia possibile incontrare qualcosa di sorprendente? Questa domanda non intende riferirsi ora a fatti tali da richiamare l'attenzione su qualcosa di già dato, ma al senso ontologico di questo richiamare stesso.

La non impiegabilità, ad esempio la inidoneità di uno strumento, può rivelarsi tale solo «in» e «per» un commercio manipolante. Anche la più perspicua ed esatta «percezione» o «rappresentazione» non potrà mai scoprire qualcosa come il deterioramento di uno strumento. Bisogna che il maneggiare sia intralciato perché si possa incontrare il non-maneggevole. Ma che significato ontologico ha tutto questo? La presentazione aspettantesi e ritenente, urtando contro ciò che successivamente risulterà essere deteriorato, è ostacolata nel suo risolversi nei rapporti di appagatività. La presentazione, che cooriginariamente si aspetta l'a-che, trova un impedimento nel mezzo usato in modo tale che soltanto ora essa incontra in modo esplicito l'a-che e il «per». A sua volta la presentazione può tuttavia incontrare qualcosa di inadatto a… solo perché essa si muove già in un'aspettazione e in un ritenimento di ciò con cui essa può lasciar appagare presso qualcosa. Che la presentazione sia «impedita» significa: essa, assieme al ritenimento aspettantesi, si sconcerta sempre più in se stessa determinando cosi l'«ispezione», la verifica e l'eliminazione dell'impedimento. Se il commercio prendentesi cura fosse semplicemente una successione di «esperienze vissute», trascorrenti «nel tempo» anche se intimamente «associate», l'incontro con un mezzo inopportuno e inimpiegabile sarebbe ontologicamente impossibile. Il lasciar appagare deve come tale fondarsi nell'unità estatica della presentazione attendentesi e ritenente, qualunque sia ciò che

esso rende accessibile e manipolabile nel complesso articolato dei mezzi.

Come ha luogo l'«accertamento» di qualcosa che manca, cioè che non è utilizzabile e non soltanto non-maneggevole? Qualcosa di non utilizzabile è scoperto dalla visione ambientale preveggente nell'esperienza della mancanza. Questa, e la «constatazione» in essa fondata del non-esser-presente di qualcosa, ha i propri presupposti esistenziali. La mancanza non è affatto una non-presentazione, bensì un modo difettivo del presente nel senso della mancata presentazione di qualcosa di atteso o di sempre disponibile. Se il lasciar appagare preveggente ambientalmente non fosse, «fin dalle radici», aspettantesi ciò di cui si prende cura, e se l'aspettarsi non si temporalizzasse in unità con una presentazione, l'Esserci non potrebbe mai «trovare» che qualcosa manca.

D'altra parte la possibilità di esser sorpreso da qualcosa si fonda nel fatto che la presentazione aspettantesi un utilizzabile non se ne aspetta un altro possibilmente legato al primo in un contesto di appagatività. Il non-aspettarsi proprio della presentazione deiettiva apre l'«orizzonte» e il lasco nel quale può accadere che qualcosa di sorprendente colga l'Esserci di sorpresa.

Ciò che il commercio prendentesi cura, in quanto produrre, procurare, ma anche in quanto stornare, tener lontano, ripararsi innanzi a… non riesce a dominare, si rivela nella sua insuperabilità. Il prendersi cura allora si rassegna. Ma il rassegnarsi-a… è un modo particolare del lasciar-venire-incontro nella visione ambientale preveggente. Sul fondamento di questo modo di scoprire, il prendersi cura può incontrare l'intempestivo, l'impedente, l'ostacolante, il dannoso, e in generale ciò che resiste in

qualche modo. La struttura temporale del rassegnarsi a… consiste in un non-ritenere attendentesi e presentante. La presentazione attendentesi non conta per esempio «su» ciò che è inadatto benché disponibile. Il non contare su… è un modo di tener conto di… ciò su cui non si può far conto. Questo ente non è dimenticato, bensì ritenuto, sicché resta utilizzabile proprio nel suo non-essere-adatto. Un tale utilizzabile appartiene al contenuto quotidiano del mondo-ambiente effettivamente aperto.

Solo perché in base alla temporalità estatica del prendersi cura è scoperto qualcosa che resiste, l'Esserci effettivo può comprendersi nel suo abbandono a un «mondo» di cui non si può mai insignorire. Anche quando il prendersi cura si limita a ciò che urge quotidianamente, esso non è mai una pura presentazione, ma scaturisce da un ritenere attendentesi, sul cui fondamento, o meglio in quanto «fondamento» del quale, l'Esserci esiste in un mondo. Ecco perché l'Esserci effettivamente esistente si orienta già sempre in un certo modo anche in un «mondo» estraneo.

Il lasciar appagare proprio del prendersi cura, fondato mediante la temporalità, è una comprensione dell'appagatività e della utilizzabilità ancora del tutto preontologica e atematica. In seguito sarà indicato in che senso la temporalità dà fondamento anche alla comprensione di queste determinazioni dell'essere come tali. Prima è opportuno mostrare in modo ancora più concreto la temporalità dell'essere-nel-mondo. A questo fine esamineremo il «sorgere» del comportamento teoretico verso il «mondo», quale si costituisce a partire dal prendersi cura ambientale dell'utilizzabile. Tanto lo scoprimento dell'ente intramondano proprio della visione ambientale preveggente, quanto quello teoretico, sono fondati nell'essere-nel-mondo. L'interpretazione esistenziale-

temporale di quelle due prepara la caratterizzazione temporale di questa costituzione fondamentale dell'Esserci.

b - Il senso temporale della modificazione del prendersi cura preveggente ambientalmente in scoperta teoretica della semplice-presenza intramondana

Quando nel corso delle analisi ontologico-esistenziali si pone il problema del «sorgere» della scoperta teoretica dal prendersi cura ambientalmente preveggente, non si intende porre il problema ontico della storia e dello sviluppo della scienza, delle sue cause di fatto e dei suoi fini più immediati. Ponendo il problema della genesi ontologica del comportamento teoretico noi domandiamo: quali sono le condizioni esistenzialmente necessarie e costitutive dell'essere dell'Esserci, della possibilità che l'Esserci esista nel mondo della ricerca scientifica? La posizione di questo problema mira a un concetto esistenziale della scienza. Questo concetto va distinto dal concetto «logico» che considera la scienza nei suoi risultati e che la determina come «un complesso fondato di proposizioni vere, cioè valide». Il concetto esistenziale intende la scienza come una modalità dell'esistenza e quindi come un modo di essere-nel-mondo tale da scoprire o aprire l'ente o l'essere. Un'interpretazione esistenziale adeguata della scienza è possibile tuttavia solo se sono stati chiariti, a partire dalla temporalità dell'esistenza, il senso dell'essere e la «connessione» fra essere e verità.[199] Le considerazioni che seguono preparano la comprensione di questa problematica centrale, all'interno della quale soltanto può essere

sviluppata l'idea della fenomenologia al di là del concetto preliminare indicato all'inizio.[200]

Il non completo livello di sviluppo cui l'indagine è giunta finora impone all'interpretazione del comportamento teoretico un limite ulteriore. Faremo oggetto di esame solo il trasformarsi del prendersi cura preveggente ambientalmente in investigazione della semplice-presenza che si incontra nel mondo, proponendoci come scopo principale una più approfondita comprensione della costituzione temporale dell'essere-nel-mondo come tale.

Sembra ovvio considerare «pratici» il manipolare e l'usare ambientali e definire la loro trasformazione in investigazione «teoretica» nel modo seguente: la semplice osservazione dell'ente sorge con l'astensione del prendersi cura da ogni manipolazione. L'elemento decisivo del «sorgere» del comportamento teoretico sarebbe allora il venir meno della prassi. Solo se si assume come modo di essere primario e predominante dell'Esserci effettivo il prendersi cura «pratico», risulterà che la «teoria» debba la sua possibilità ontologica alla mancanza della prassi, cioè a una privazione. Sennonché, la sospensione di una manipolazione specifica del commercio prendentesi cura non lascia indietro la visione ambientale preveggente che la guida come un semplice residuo. Succede piuttosto che il prendersi cura prenda la forma esplicita di un mero guardarsi-attorno. Ma con ciò non si è ancora assunto per nulla l'atteggiamento «teoretico» della scienza. Al contrario, l'arresto della manipolazione può assumere il carattere di una più approfondita visione ambientale preveggente, sotto forma di «verifica» o di esame minuzioso di ciò che è stato raggiunto, oppure sotto forma di colpo d'occhio sull'«attività momentaneamente sospesa». La sospensione dell'uso dei mezzi è così poco di già «teoria» che la visione ambientale

arrestatasi e «considerante» resta del tutto imprigionata nel mezzo utilizzabile di cui si prende cura. Il commercio «pratico» ha una maniera sua propria di sostare. E allo stesso modo che la prassi ha una sua specifica visione («teoria»), così l'indagine teoretica non è priva di una sua propria prassi. La rilevazione degli indici numerici che costituiscono il risultato di un esperimento richiede sovente una complessa organizzazione «tecnica» del progetto sperimentale. L'osservazione al microscopio dipende dall'approntamento di «preparati». Lo scavo archeologico che precede l'interpretazione dei «reperti» richiede imponenti manipolazioni. Ma anche la più «astratta» elaborazione di problemi o determinazione di risultati richiede ad esempio l'impiego di mezzi per scrivere. Per poco «interessanti» e ovvie che possano apparire, queste componenti dell'indagine scientifica non sono affatto irrilevanti ontologicamente. Ricordare esplicitamente che il comportamento scientifico, in quanto modalità dell'essere-nel-mondo, non è soltanto una «attività puramente spirituale», dovrebbe essere del tutto superfluo. A meno che non risulti evidente da questa banalità che non è affatto chiaro dove corra il confine ontologico fra il comportamento «teoretico» e il comportamento «ateoretico»!

Si dirà che nella scienza ogni manipolazione è posta al servizio della contemplazione pura, della scoperta e dell'apertura delle «cose stesse». Il «vedere», preso nel senso più ampio, regola ogni «procedura» e conserva il primato. «Qualunque sia il modo e qualunque il mezzo con cui una conoscenza si riferisce a oggetti, quella tuttavia per cui essa si riferisce direttamente a essi e che ogni pensiero ha di mira come mezzo (corsivo mio), è l'intuizione.»[201] Dall'inizio dell'ontologia greca sino a oggi l'idea dell'intuitus

guida ogni interpretazione della conoscenza, sia esso realizzabile di fatto oppure no. In conformità al primato del «vedere», la delucidazione della genesi esistenziale della scienza dovrà incominciare con la caratterizzazione della visione ambientale preveggente che «guida» il prendersi cura «pratico».

La visione ambientale preveggente si muove nei rapporti di appagatività propri del complesso di mezzi utilizzabili. Inoltre essa è sottoposta a una visione d'insieme, più o meno esplicita, del complesso dei mezzi costitutivi del rispettivo mondo di mezzi e del relativo mondo-ambiente pubblico. La visione d'insieme non è soltanto un colpo d'occhio tardo e riassuntivo su un cumulo di semplici-presenze. Ciò che la visione d'insieme ha di essenziale è la comprensione primaria della totalità di appagatività all'interno della quale, di volta in volta, ha luogo il prendersi cura effettivo. La visione d'insieme, che illumina il prendersi cura, riceve la sua «luce» dal poter-essere dell'Esserci in-vista-di-cui il prendersi cura esiste come Cura. Nel corso del rispettivo uso e della rispettiva manipolazione, la visione ambientale preveggente «d'insieme» del prendersi cura porta l'utilizzabile più vicino all'Esserci attraverso l'interpretazione di ciò che è visto. A questo avvicinamento specifico che interpreta preveggendo ambientalmente diamo il nome di riflessione. Il suo schema caratteristico è «se… allora». Se questo o quello deve essere, ad esempio, prodotto, posto in uso, evitato, «allora» occorre questo o quel mezzo, questa o quella procedura, circostanza o occasione. La riflessione preveggente ambientalmente illumina la rispettiva situazione effettiva dell'Esserci nel mondo-ambiente di cui si prende cura. Essa quindi non si limita mai a «constatare» semplicemente l'esser-presente di un ente o le sue qualità. La riflessione può compiersi anche

se ciò che viene in essa avvicinato attraverso la visione ambientale preveggente non è a portata di mano o non cade nel suo campo visivo immediato. Il portar-vicino il mondo-ambiente proprio della riflessione ambientale preveggente ha il senso esistenziale di una presentazione. Infatti la rap-presentazione è soltanto un modo di questa. Nella rap-presentazione la riflessione si raffigura direttamente ciò che le occorre e non ha a portata di mano. La previsione ambientale rap-presentativa non ha a che fare con «semplici rappresentazioni».

La presentazione preveggente ambientalmente è però un fenomeno derivato per più aspetti. In primo luogo essa rientra sempre in un'unità estatica complessiva della temporalità. Essa si fonda nel ritenimento di un complesso di mezzi, prendendo cura del quale l'Esserci è aspettantesi una possibilità. Ciò che nel ritenimento presentante è già aperto, viene portato più vicino dalla presentazione o dalla rap-presentazione riflettente. Ma affinché la riflessione possa muoversi nello schema del «se… allora», è necessario che il prendersi cura comprenda già, attraverso una «visione d'insieme», un complesso di appagatività. Ciò cui si riferisce il «se», deve essere già compreso in quanto questo o quest'altro. A tal fine non occorre che la comprensione del mezzo si esprima in una predicazione. Lo schema «qualcosa in quanto qualcosa» è già prefigurato nella struttura della comprensione predicativa. La struttura dell'in-quanto si fonda ontologicamente nella temporalità della comprensione. Solo perché l'Esserci, aspettandosi una possibilità, cioè, in questo caso, aspettandosi un a-che, è ritornato su un per-ciò, ossia ritiene un utilizzabile, è possibile, viceversa, che la presentazione propria di questo ritenimento aspettantesi, partendo da questo ritenimento, porti il ritenuto esplicitamente vicino come rimandato all'a-

che. La riflessione avvicinante deve conformarsi, nello schema della presentazione, al modo di essere di ciò che deve essere avvicinato. Il carattere di appagatività dell'utilizzabile non è scoperto prima attraverso la riflessione, ma è solo avvicinato in modo siffatto che essa lasci prevedere ambientalmente in quanto tale ciò con cui presso qualcosa sussiste un'appagatività.

Il radicarsi del presente nell'avvenire e nell'essere-stato è la condizione esistenziale-temporale della possibilità che ciò che è progettato nella comprensione propria della visione ambientale preveggente possa esser portato vicino in una presentazione siffatta che il presente debba conformarsi a ciò che si incontra nell'orizzonte del ritenimento attendentesi, cioè debba interpretare se stesso nello schema della struttura dell'in-quanto. E con ciò è data risposta alla domanda precedentemente posta se la struttura dell'in-quanto abbia una connessione ontologico-esistenziale col fenomeno del progetto.[202] L'«in-quanto» si fonda, come la comprensione e l'interpretazione in generale, nell'unità estatico-orizzontale della temporalità. Nel corso dell'analisi fondamentale dell'essere e precisamente in connessione con l'interpretazione dell'«è» che, in quanto copula, dà «espressione» al chiamare qualcosa in quanto qualcosa, dovremo riprendere in esame il fenomeno dell'in-quanto e definire esistenzialmente il concetto di «schema».

Quale contributo potrà dare la caratterizzazione temporale della riflessione ambientale preveggente e dei suoi schemi alla risoluzione del problema aperto della genesi del comportamento scientifico? Precisamente quello di chiarire la situazione esistenziale in cui il prendersi cura preveggente ambientalmente si trasforma in scoprimento teoretico. L'analisi di questa trasformazione sarà condotta seguendo il filo conduttore di un'asserzione elementare

della riflessione preveggente ambientalmente e delle sue modificazioni possibili.

Quando usiamo un utensile sulla scorta della visione ambientale preveggente, possiamo dire ad esempio: «Il martello è troppo pesante»; oppure: «È troppo leggero». Anche l'affermazione: «Il martello è pesante» può esprimere una riflessione prendente cura e significare: «Non è leggero», cioè: «Il suo maneggio richiede forza», oppure: «Renderà faticoso il suo uso». Ma l'affermazione può anche significare: l'ente che mi sta davanti e che noi conosciamo ambientalmente come martello ha un peso, cioè ha la «proprietà» della pesantezza, esercita una pressione sul suo appoggio, togliendo il quale cade. Un discorso siffatto non si esprime più nell'orizzonte dell'attesa e del ritenimento di un insieme di mezzi e dei relativi rapporti di appagatività. Ciò che il discorso dice è stabilito in riferimento a ciò che è proprio di un ente «fornito di massa» come tale. Ormai ciò che si ha in vista non concerne il martello come strumento, ma il martello come cosa corporea sottoposta alla legge di gravitazione. Il discorso ambientalmente preveggente circa il «troppo pesante» o il «troppo leggero» non ha più alcun «senso»; l'ente che ora si incontra non offre più come tale alcun riferimento a qualcosa in virtù del quale esso possa esser «trovato» troppo pesante o troppo leggero.

Da che cosa dipende che, nel discorso così modificato, ciò su cui il discorso verte, il martello pesante, si mostra in modo diverso? Non certo dal fatto che desistiamo dal manipolare o che non badiamo più al carattere di mezzo di questo ente; la causa è che guardiamo in modo «nuovo» l'ente incontrato, cioè come semplice-presenza. La comprensione dell'essere che guida il commercio che si prende cura dell'ente intramondano si è trasformata. Ma il solo fatto che, anziché riflettere ambientalmente

sull'utilizzabile, lo «concepiamo» come semplice-presenza, costituisce già di per sé un comportamento scientifico? Inoltre, anche l'utilizzabile può essere eletto a tema di ricerca e definizione scientifica: ad esempio quando si fa oggetto di ricerca un mondo-ambiente, il milieu nel contesto di una biografia storica. L'insieme dei mezzi quotidianamente utilizzabili, la loro origine storica, il loro impiego, il loro ruolo effettivo per l'Esserci, tutto ciò è oggetto della scienza economica. Non occorre che l'utilizzabile perda il suo carattere di mezzo per divenire «oggetto» di una scienza. La modificazione della comprensione dell'essere non sembra dunque costituire il fattore determinante della genesi del comportamento teoretico «di fronte alle cose». Certamente no, se per modificazione si intende mutamento del modo di essere, compreso nella comprensione, dell'ente che ci sta innanzi.

In una prima caratterizzazione della genesi del comportamento teoretico a partire dalla visione ambientale preveggente, abbiamo preso le mosse da una modalità della comprensione teoretica dell'ente intramondano (della natura fisica) nella quale la modificazione della comprensione dell'essere equivale a un capovolgimento. Nell'affermazione di ordine «fisico»: «Il martello è pesante», non viene saltato soltanto il carattere strumentale dell'ente che si incontra, ma con ciò anche la determinazione tipica di ogni mezzo utilizzabile: il suo posto. Questo diviene indifferente. Non che la semplice-presenza perda la sua «collocazione». Ma il posto diventa una posizione spazio-temporale, un «punto generico» equivalente a qualsiasi altro. Ciò implica non solo che la molteplicità di posti propria del mezzo utilizzabile e ambientalmente delimitata sia modificata in una molteplicità di semplici luoghi, ma che l'insieme stesso degli enti del mondo ambiente sia sottratto a

ogni delimitazione. Il tutto della semplice-presenza è costituito a tema.

In questo caso, alla modificazione della comprensione dell'essere si accompagna il venir meno di ogni delimitazione del mondo-ambiente. Sotto la guida di questa comprensione dell'essere come semplice-presenza, divenuta ormai conduttrice, il venir meno dei limiti ambientali si trasforma in definizione della «regione» della semplice-presenza. Quanto più questa comprensione dell'essere guida la comprensione dell'essere dell'ente indagato; quanto più, di conseguenza, l'insieme degli enti si articola nelle sue determinazioni fondamentali come possibile ambito di una scienza, tanto più sicura diviene la prospettiva metodologica della relativa ricerca.

L'esempio classico di sviluppo storico di una scienza, e nel contempo l'esempio classico della genesi ontologica di una scienza, è costituito dal sorgere della fisica matematica. L'elemento decisivo per il suo formarsi non consiste né in una considerazione più alta dell'osservazione dei «fatti», né nell'«impiego» della matematica nella determinazione dei processi naturali, ma nel progetto matematico della natura stessa. Questo progetto scopre preliminarmente una semplice-presenza permanente (materia) e apre l'orizzonte per la considerazione dominante dei suoi momenti costitutivi quantitativamente determinabili (movimento, forza, luogo e tempo). Solo «alla luce» di una natura così progettata qualcosa come un «fatto» può essere riscontrato e posto per un esperimento regolativamente delimitato in base a un progetto. La «fondazione» della «scienza dei fatti» divenne possibile solo quando i ricercatori compresero che non c'è fondamentalmente nessun «fatto semplice». Nel progetto matematico della natura ciò che è decisivo non è, daccapo, l'elemento matematico in quanto tale, ma

l'apertura di un a priori proprio di questo progetto. Quindi il carattere esemplare della scienza matematica della natura non consiste nella sua specifica esattezza e obbligatorietà «per tutti», ma nel fatto che in essa l'ente tematico è scoperto così come unicamente un ente può essere scoperto, cioè nel progetto preliminare della sua costituzione d'essere. Con l'elaborazione dei concetti fondamentali della comprensione d'essere dominante si determinano anche i fili conduttori del metodo, la struttura della concettualità, la possibilità che essa comporta in fatto di verità e certezza, il tipo di fondazione e di dimostrazione, il genere di obbligatorietà e la forma di comunicazione. L'insieme di questi momenti costituisce il concetto esistenziale completo della scienza.

Il progetto scientifico dell'ente che in qualche modo già sempre incontriamo ci fa comprendere esplicitamente il modo di essere che è proprio di esso e apre così le possibili vie del puro scoprimento dell'ente intramondano. L'insieme di un simile progetto, di cui fanno parte l'articolazione della comprensione dell'essere, la conseguente delimitazione dell'ambito materiale e la prefigurazione della concettualità adeguata all'ente, noi la designiamo col termine tematizzazione. Essa mira a rilasciare l'ente incontrato dentro il mondo, in modo tale che l'ente si «getti contro» il puro scoprimento, cioè possa divenire oggetto. La tematizzazione oggettivizza. Essa non «pone» l'oggetto, ma lo lascia essere in modo tale per cui diviene interrogabile e determinabile «oggettivamente». L'esser-presso oggettivante la semplice-presenza intramondana prende il carattere di una presentazione eminente.[203] Essa si distingue dal presente della visione ambientale preveggente soprattutto perché lo scoprire proprio della scienza si aspetta esclusivamente la scoperta della semplice-presenza. Questa aspettazione della

scoperta si fonda esistentivamente in una decisione dell'Esserci mediante la quale esso si progetta nel poter-essere nella «verità». Questo progetto è possibile perché l'essere-nella-verità costituisce una determinazione dell'esistenza dell'Esserci. Non è il caso di indagare ulteriormente l'originarsi della scienza dall'esistenza autentica. Basti ora comprendere che, e come, la tematizzazione dell'ente intramondano ha come suo presupposto la costituzione fondamentale dell'Esserci, l'essere-nel-mondo.

Affinché la tematizzazione della semplice-presenza, cioè il progetto scientifico della natura, sia possibile, l'Esserci deve trascendere l'ente tematizzato. La trascendenza non consiste nell'oggettivazione, ma questa presuppone quella. Se però la tematizzazione della semplice-presenza intramondana non è che una trasformazione del prendersi cura scoprente ambientalmente, già alla base del «pratico» esser-presso l'utilizzabile deve trovarsi una trascendenza dell'Esserci.

Inoltre, se la tematizzazione modifica e articola la comprensione dell'essere, è necessario che l'ente tematizzante, l'Esserci, in quanto esiste comprenda già qualcosa come l'essere. La comprensione dell'essere può restare neutrale. In tal caso l'utilizzabilità e la semplice-presenza restano ancora indistinte e, a maggior ragione, ontologicamente non afferrate. Ma affinché l'Esserci possa entrare in commercio con un insieme articolato di mezzi, deve comprendere, sia pure non-tematicamente, qualcosa come l'appagatività: un mondo deve essere aperto a esso. Ma ciò accade appunto con l'esistenza effettiva dell'Esserci, giacché questo ente esiste essenzialmente come essere-nel-mondo. E se per di più l'essere dell'Esserci si fonda nella temporalità, questa deve render possibile l'essere-nel-mondo e con esso la trascendenza dell'Esserci, la quale, da parte

sua, regge l'esser-presso l'ente intramondano prendendosene cura teoreticamente o praticamente.

c - Il problema temporale della trascendenza del mondo

La comprensione di una totalità di appagatività, implicita nel prendersi cura preveggente ambientalmente, si fonda in una comprensione preliminare dei riferimenti del per-che, dell'a-che, del per-ciò, dell'in-vista-di. Il complesso di questi riferimenti fu precedentemente[204] definito come significatività. La sua unità costituisce ciò che noi chiamiamo mondo. Sorge allora il problema: com'è ontologicamente possibile qualcosa come il mondo nella sua unità con l'Esserci? Come dev'essere il mondo affinché l'Esserci possa esistere come essere-nel-mondo?

L'Esserci esiste in vista di un poter-essere se stesso. Esistendo esso è gettato e, in quanto gettato, è consegnato all'ente di cui abbisogna per poter-essere com'è, cioè in-vista-di se stesso. In quanto esiste effettivamente, l'Esserci si comprende in tale connessione dell'in-vista-di-se-stesso con un rispettivo per-che. Ciò-dentro-cui l'Esserci esistente si comprende, «ci» è con l'esistenza effettiva dell'Esserci. Il ciò-dentro-cui dell'autocomprensione primaria ha il modo di essere dell'Esserci. L'Esserci, esistendo, è il suo mondo.

L'essere dell'Esserci fu definito come Cura. Il suo senso ontologico è la temporalità. Si è visto che, e come, la temporalità costituisce l'apertura del Ci. Nell'apertura del Ci il mondo è con-aperto. L'unità della significatività, cioè la costituzione ontologica del mondo, deve a sua volta fondarsi nella temporalità. La condizione esistenziale-temporale della possibilità del mondo sta nel fatto che la temporalità, in

quanto unità estatica, ha qualcosa come un orizzonte. Le estasi non sono semplicemente un esser-fuori-da… Esse importano piuttosto un «verso-dove» dell'esser-fuori. A questo verso-dove dell'estasi diamo il nome di schema orizzontale. L'orizzonte estatico è diverso in ognuna delle tre estasi. Lo schema in cui l'Esserci è ad-veniente, cioè perviene autenticamente o inautenticamente a se stesso, è l'in-vista-di-se-stesso. Lo schema in cui l'Esserci, nella situazione emotiva, è aperto a se stesso in quanto gettato, lo concepiamo come il davanti-a-che dell'esser-gettato, ossia l'a-che dell'esser-abbandonato. Esso caratterizza la struttura orizzontale dell'essere-stato. Esistendo in-vista-di-se-stesso nell'esser abbandonato a se stesso in quanto gettato, l'Esserci è altresì presentante in quanto esser-presso. Lo schema orizzontale del presente è costituito dal per-che.

L'unità degli schemi orizzontali di avvenire, esser-stato e presente si fonda nell'unità estatica della temporalità. L'orizzonte della temporalità nella sua interezza determina ciò rispetto-a-cui è essenzialmente aperto l'ente effettivamente esistente. Con l'Esser-ci effettivo, nell'orizzonte dell'avvenire è sempre progettato un poter-essere; nell'orizzonte dell'esser-stato, sempre aperto l'«esser-già»; nell'orizzonte del presente, sempre scoperto ciò di cui ci si prende cura. L'unità orizzontale degli schemi delle estasi rende possibile la connessione originaria dei riferimenti del per-che con quelli dell'in-vista-di. Dal che consegue: sul fondamento della costituzione orizzontale dell'unità estatica della temporalità, qualcosa come un mondo aperto appartiene a quell'ente che è sempre il suo Ci.

Allo stesso modo in cui nell'unità estatica della temporalizzazione della temporalità il presente scaturisce dall'avvenire e dall'essere stato, così, con gli orizzonti

dell'avvenire e dell'essere-stato, si temporalizza cooriginariamente quello del presente. Temporalizzandosi l'Esserci, anche un mondo è. Poiché l'Esserci si temporalizza in riferimento al suo essere in quanto temporalità, l'Esserci è essenzialmente «in un mondo» sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità stessa. Il mondo non è né semplicemente-presente né utilizzabile, ma si temporalizza nella temporalità. Esso «c'è» insieme al fuori-di-sé delle estasi. Se non esistesse alcun Esserci, non «ci» sarebbe neppure alcun mondo.

L'effettivo esser-presso l'utilizzabile prendendone cura, la tematizzazione della semplice-presenza e la scoperta oggettivante dell'ente presuppongono già il mondo, cioè sono possibili solo come modi dell'essere-nel-mondo. Il mondo è trascendente e lo è sul fondamento dell'unità orizzontale della temporalità estatica. Il mondo deve esser già estaticamente aperto affinché sia possibile incontrare in esso l'ente intramondano. La temporalità si mantiene già estaticamente negli orizzonti delle sue estasi e, temporalizzandosi, ritorna all'ente che si incontra nel Ci. Con l'esistenza effettiva dell'Esserci, si incontra anche già l'ente intramondano. Che un ente siffatto sia già scoperto col Ci proprio dell'esistenza, non è a discrezione dell'Esserci. Sono a disposizione della sua libertà, benché sempre nei limiti del suo esser-gettato, solo il che-cosa esso possa via via scoprire e aprire, nonchè la direzione, l'ampiezza e il modo di questo scoprimento e di questo aprimento.

I rapporti della significatività, che determinano la struttura del mondo, non sono quindi un reticolato di forme gettato su una materia da parte di un soggetto senza mondo. Al contrario, l'Esserci effettivo, comprendendo

estaticamente se stesso e il proprio mondo nell'unità del Ci, ritorna, da questi orizzonti, all'ente che in essi si incontra. Il comprendente ritornare-a… è il senso esistenziale del presentante lasciar-venir-incontro l'ente che, appunto per questo, è detto intramondano. Il mondo è, per così dire, già «più fuori» di quanto lo possa essere qualunque oggetto. Il «problema della trascendenza» non può esser ridotto a questa domanda: «In qual modo un soggetto può uscire da sé per dirigersi verso un oggetto (intentendo per mondo la totalità degli oggetti)?» Ma deve esser posto così: «Che cos'è ciò che rende ontologicamente possibile che l'ente sia incontrato nel mondo e possa come tale essere oggettivato?» La risposta non può venire che dalla trascendenza del mondo e dal suo fondamento estatico-orizzontale.

Se il «soggetto» è concepito ontologicamente come un Esserci che esiste e il cui essere si fonda nella temporalità, allora si deve affermare: il mondo è «soggettivo». Ma, in tal caso, questo mondo «soggettivo», in quanto temporalmente-trascendente, è «più oggettivo» di qualsiasi «oggetto» possibile.

La riconduzione dell'essere-nel-mondo all'unità estatico-orizzontale della temporalità rende comprensibile la possibilità ontologico-esistenziale di questa costituzione fondamentale dell'Esserci. Nel contempo si fa chiaro che l'elaborazione concreta della struttura del mondo in generale e delle sue modificazioni possibili può essere intrapresa soltanto se l'ontologia del possibile ente intramondano è stata orientata in modo sufficientemente sicuro nel senso di un'idea dell'essere in generale che sia stata chiarita. La possibilità dell'interpretazione di questa idea richiede in primo luogo la delucidazione della temporalità dell'Esserci, delucidazione cui ottempera la presente caratterizzazione dell'essere-nel-mondo.

§ 70 La temporalità della spazialità propria dell'Esserci

Benché l'espressione «temporalità» non significhi ciò che si intende per «tempo» quando si parla di «spazio e tempo», sembra tuttavia che anche la spazialità costituisca una corrispondente determinazione fondamentale dell'Esserci, non diversamente dalla temporalità. Con la spazialità dell'Esserci l'analisi esistenziale-temporale sembra quindi giunta a un limite in cui l'ente che chiamiamo Esserci richiede di essere considerato coordinatamente non solo come «temporale», «ma anche» come spaziale. L'analisi esistenziale temporale dovrà dunque subire una sosta a causa di quel fenomeno che abbiamo conosciuto come la spazialità dell'Esserci e che abbiamo indicato come un costitutivo dell'essere-nel-mondo?[205]

Che nel corso dell'interpretazione esistenziale il discorso di una determinazione «spazio-temporale» dell'Esserci non possa significare che quest'ente sia semplicemente-presente «nello spazio e anche nel tempo», non ha più bisogno di ulteriore discussione. La temporalità è il senso dell'essere della Cura. La costituzione dell'Esserci e i suoi modi di essere sono ontologicamente possibili solo sul fondamento della temporalità, a prescindere dalla questione se questo ente si presenti o no «nel tempo». Ma allora anche la spazialità specifica dell'Esserci deve fondarsi nella temporalità. D'altro canto, la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo in base alla temporalità non può mirare a dedurre lo spazio dal tempo, cioè a dissolverlo in tempo puro. Se la spazialità dell'Esserci è «compresa» nella temporalità nel senso della fondazione esistenziale, tale connessione fra spazio e tempo, che qui di seguito dobbiamo chiarire, sarà diversa dal primato del

tempo rispetto allo spazio nel senso di Kant. Affermare che le rappresentazioni empiriche di ciò che è semplicemente-presente «nello spazio», in quanto eventi psichici, scorrono «nel tempo», e che, di conseguenza, anche ciò che è «fisico» si presenta «nel tempo», non è affatto un'interpretazione ontologico-esistenziale dello spazio come forma dell'intuizione, ma la constatazione ontica dello scorrere di una semplice-presenza psichica «nel tempo».

Occorre quindi istituire una ricerca analitico-esistenziale delle condizioni temporali della possibilità della spazialità propria dell'Esserci, la quale a sua volta fonda la scoperta dello spazio intramondano. A tal fine dobbiamo prima richiamare alla mente il modo in cui l'Esserci è spaziale. L'Esserci può essere spaziale soltanto in quanto Cura, nel senso dell'esistere effettivo e deiettivo. Negativamente ciò significa: l'Esserci non è mai, nemmeno in un primo momento, semplicemente-presente nello spazio. A differenza delle cose reali e dei mezzi, esso non occupa mai una porzione di spazio; di conseguenza, i suoi limiti rispetto allo spazio che lo circonda non sono mai una semplice determinazione spaziale dello spazio stesso. L'Esserci occupa spazio nel senso letterale che se lo prende. Esso non è mai semplicemente-presente in quella porzione di spazio occupato dal suo corpo. Esistendo, esso si è già sempre dato un lasco spaziale. L'Esserci determina sempre il proprio luogo in modo tale da riandare, dallo spazio che si è predisposto e ordinato, al «posto» che si è riservato. Per poter dire che l'Esserci è semplicemente-presente in un luogo nello spazio, bisogna aver assunto questo ente in modo ontologicamente inadegnato. Ma la differenza fra la «spazialità» di una cosa estesa e quella dell'Esserci non consiste neppure nel fatto che l'Esserci è consapevole dello spazio. Infatti, prendersi uno spazio si identifica così poco

con una «rappresentazione» dello spazio, che questa presuppone quello. La spazialità dell'Esserci non può, inoltre, esser interpretata come un'imperfezione dell'esistenza causata dal fatale «legame dello spirito col corpo». Al contrario, è proprio perché «spirituale» e solo per questo, che l'Esserci può esser spaziale in un modo per essenza impossibile a una cosa corporea estesa.

Il darsi spazio da parte dell'Esserci ha luogo mediante l'orientamento direttivo e il dis-allontanamento. Com'è esistenzialmente possibile che ciò avvenga sul fondamento della temporalità dell'Esserci? La funzione fondativa che la temporalità svolge rispetto alla spazialità dell'Esserci sarà rapidamente indicata nei limiti richiesti dalle successive discussioni del senso ontologico dell'«accoppiamento» di spazio e tempo. Al darsi spazio, proprio dell'Esserci, appartiene la scoperta auto-orientativa di qualcosa come la prossimità. Con questa espressione intendiamo in primo luogo l'in-che della possibile in-appartenenza del mezzo utilizzabile intramondano ordinabile in posti. In ogni ritrovamento di un mezzo, in ogni maneggio, disposizione o rimozione di esso, è già scoperta la prossimità. L'essere-nel-mondo prendentesi cura è orientato-orientantesi. L'in-appartenenza ha un riferimento essenziale all'appagatività. Essa si determina sempre effettivamente in base al complesso di appagatività del mezzo di cui ci si prende cura. I rapporti di appagatività sono comprensibili solo nell'orizzonte di un mondo aperto. Il carattere di orizzonte del mondo rende possibile l'orizzonte specifico dell'in-che dell'in-appartenenza della prossimità. La scoperta autoorientativa della prossimità si fonda in un aspettarsi (estaticamente ritenente) il possibile verso-là e il possibile verso-qui. Il darsi spazio, in quanto è un aspettarsi la prossimità direttivamente orientato, è cooriginariamente un

avvicinamento (dis-allontanamento) dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Muovendo dalla prossimità prescoperta, il prendersi cura torna-indietro, dis-allontanando, a ciò che è più vicino. L'avvicinamento, come la valutazione e la misurazione delle distanze nell'ambito della semplice-presenza intramondana dis-allontanata, si fondano in una presentazione costitutiva dell'unità della temporalità, in cui si rende possibile anche l'orientamento direttivo.

Poiché l'Esserci, in quanto temporalità, è aperto in modo estatico-orizzontale nel suo essere, esso può effettivamente e costantemente far proprio uno spazio dato. In riferimento a questo spazio estaticamente fatto proprio, il «qui» della rispettiva posizione o situazione effettiva non significa mai un luogo nello spazio, ma il lasco spaziale dell'ambito della totalità dei mezzi di cui ci si prende immediatamente cura, quale è aperto dall'orientamento direttivo e dal disallontanamento.

Nell'avvicinamento che rende possibile l'agire «immedesimato nelle cose» e indaffarato, si manifesta la struttura essenziale della Cura: la deiezione. La costituzione esistenziale-temporale della deiezione è caratterizzata dal fatto che in essa, e perciò anche nell'avvicinamento fondato nella «presentazione», l'oblio aspettantesi rincorre il presente. Nella presentazione avvicinante qualcosa dal suo da-là-qui, la presentazione, obliando il «là», si perde in se stessa. Ne consegue che se l'«osservazione» dell'ente intramondano ha luogo in una simile presentazione, nasce l'illusione che «innanzi tutto» ci sia soltanto una cosa semplicemente-presente, che è certamente qui, ma indeterminatamente in uno spazio generale.

L'entrata dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale. Il mondo

non è semplicemente-presente nello spazio; tuttavia lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo. La temporalità estatica della spazialità dell'Esserci rende comprensibile l'indipendenza dello spazio dal tempo, ma, reciprocamente, anche la «dipendenza» dell'Esserci dallo spazio, quale si manifesta nel noto fenomeno che l'autointerpretazione dell'Esserci e il patrimonio semantico del linguaggio sono intessuti di «rappresentazioni spaziali». Questo primato della dimensione spaziale nell'articolazione dei significati e dei concetti ha il suo fondamento nel modo di essere dell'Esserci e non in un carattere dello spazio.[152n] In quanto essenzialmente deiettiva, la temporalità si perde nella presentazione; guidata dalla visione ambientale preveggente, non solo si comprende a partire dall'utilizzabile di cui si prende cura, ma cerca nelle relazioni spaziali, cioè in ciò che la presentazione incontra costantemente come presente nel mezzo utilizzabile, i fili conduttori per articolare ciò che nel comprendere è in generale compreso e interpretabile.

§ 71 Il senso temporale della quotidianità dell'Esserci

L'analisi della temporalità del prendersi cura ha mostrato che le strutture essenziali della costituzione d'essere dell'Esserci, che prima della delucidazione della temporalità furono interpretate in termini di introduzione a questa, debbono essere ricondotte esistenzialmente alla temporalità. Nella sua impostazione iniziale l'analitica non scelse a suo tema una possibilità determinata ed eminente dell'esistenza dell'Esserci, ma si orientò sulla maniera di esistere media e abituale. A questo modo di essere, in cui l'Esserci si

mantiene innanzi tutto e per lo più, abbiamo dato il nome di quotidianità.[206]

Tuttavia il significato di questa espressione, nel suo fondamento e nella sua determinazione ontologica, è rimasto oscuro. All'inizio non si offriva all'analisi neppure la strada per porre il problema del senso ontologico-esistenziale della quotidianità. Ora invece sappiamo con chiarezza che il senso dell'essere dell'Esserci è la temporalità. Ci possono essere ancora dubbi circa il significato esistenziale-temporale del termine «quotidianità»? Eppure siamo ancora ben lontani dal possedere un concetto ontologico di questo fenomeno. Resta problematico anche se l'esplicazione della temporalità finora raggiunta sia sufficiente per definire il senso esistenziale della quotidianità.

Quotidianità significa manifestamente il modo di esistere in cui l'Esserci si mantiene «tutti i giorni». Ma «tutti i giorni» non significa la somma dei «giorni» che sono concessi all'uomo nel «tempo della sua vita». Benché «tutti i giorni» non debba essere inteso nel senso del calendario, anche questa determinazione del tempo si fa sentire nel significato di «quotidiano». In primo luogo l'espressione significa tuttavia un determinato come dell'esistenza, che domina l'Esserci nel «corso della vita». Nelle precedenti analisi abbiamo usato sovente l'espressione «innanzi tutto e per lo più». «Innanzi tutto» significa: la maniera in cui l'Esserci è «noto» all'essere-assieme pubblico, anche se «in fondo» esso ha «oltrepassato» esistentivamente la quotidianità. «Per lo più» significa: la maniera in cui l'Esserci, non sempre ma «normalmente», si manifesta a ognuno.

«Quotidianità» significa il «come» in conformità al quale

l'Esserci «vive alla giornata», in tutti i suoi comportamenti o soltanto in alcuni, prefigurati dall'essere-assieme. Di questo «come» fa parte inoltre il gradevole abbandono al consueto, anche quando quest'ultimo costringa al gravoso e al «ripugnante». Il «domani» che il prendersi cura quotidiano sta ad aspettarsi è l'«eterno ieri». L'uniformità della quotidianità considera novità ciò che il nuovo giorno porta di volta in volta con sé. La quotidianità determina l'Esserci anche se esso non ha scelto il Si come suo «eroe».

Questi svariati caratteri della quotidianità non ne connotano semplicemente l'«aspetto» che l'Esserci presenta se «si guarda» a ciò che gli uomini fanno e perseguono. La quotidianità è una maniera di essere di cui fa certamente parte ciò che è pubblicamente manifesto. Ma, in quanto modo di esistere dell'Esserci, la quotidianità è anche più o meno nota al rispettivo «singolo» Esserci e lo è attraverso la situazione emotiva della mancanza di emozioni. L'Esserci può «patire» cupamente la quotidianità, sprofondare in questa cupezza, oppure fuggirla cercando nuovi diversivi nella distrazione degli affari. Ma l'esistenza può anche dominare (mai però estinguere) la quotidianità nell'attimo, e sovente proprio solo «per un attimo».

Ciò che nello stato interpretativo effettivo dell'Esserci è onticamente così noto da passare addirittura inosservato cela in sé, dal punto di vista ontologico-esistenziale, enigmi su enigmi. L'orizzonte «naturale» della prima impostazione dell'analitica esistenziale dell'Esserci è ovvio solo in apparenza.

Dopo questa interpretazione della temporalità ci troviamo forse in una situazione più promettente per quanto concerne la delimitazione esistenziale della struttura della quotidianità? O questo fenomeno tanto aggrovigliato non

farà che denunciare l'insufficienza dell'esplicazione della temporalità fin qui raggiunta? Finora non abbiamo forse costantemente immobilizzato l'Esserci in determinati stati e situazioni e, «conseguentemente», dimenticato quella sua caratteristica di essere «temporalmente» esteso nella successione dei giorni della sua vita? L'uniformità, l'abitudine, il «come ieri così oggi e domani», il «per lo più» non sono concepibili senza riferimento all'estensione «temporale» dell'Esserci.

E non è forse costitutivo dell'Esserci esistente anche il fatto che esso, consumando il suo tempo, tiene quotidianamente conto del «tempo» e ne istituisce il «calcolo» per via astronomica e per mezzo di calendari? Solo quando avremo incluso nell'interpretazione della temporalità dell'Esserci l'«accadere» quotidiano dell'Esserci e il calcolo del «tempo» di cui esso si prende cura nel corso di questo accadere, avremo raggiunto una prospettiva sufficientemente ampia per poter impostare il problema del senso ontologico della quotidianità come tale. Ma poiché col termine quotidianità si intende, in sostanza, null'altro che la temporalità che, come tale, rende possibile l'essere dell'Esserci, una delimitazione concettuale adeguata della quotidianità potrà essere raggiunta solo nel quadro di una discussione fondamentale del senso dell'essere in generale e delle sue modificazioni possibili.

CAPITOLO QUINTO
TEMPORALITÀ E STORICITÀ

§ 72 Esposizione ontologico-esistenziale del problema della storia

TUTTI gli sforzi dell'analitica esistenziale tendono al solo fine di trovare la possibilità di rispondere al problema del senso dell'essere in generale. L'elaborazione di un problema del genere richiede la delimitazione del fenomeno in cui qualcosa come l'essere si rende accessibile, cioè della comprensione dell'essere. Ma questa fa parte della costituzione d'essere dell'Esserci. Solo quando questo ente sarà stato interpretato adeguatamente nella sua originarietà, sarà possibile cogliere la comprensione dell'essere implicita nella costituzione del suo essere e, su questo fondamento, porre il problema dell'essere afferrato in quella comprensione e dei «presupposti» che essa porta con sé.

Benché siano ancora molte le strutture dell'Esserci rimaste nell'ombra, sembra che, con la delucidazione della temporalità come condizione originaria della possibilità della Cura, sia stata raggiunta l'interpretazione originaria dell'Esserci che era richiesta. La temporalità fu posta in chiaro in riferimento al poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. L'interpretazione temporale della Cura trovò poi conferma nella delucidazione della temporalità dell'essere-nel-mondo prendente cura. L'analisi del poter-essere-un-tutto autentico rivelò la connessione cooriginaria,

radicata nella Cura, fra morte, colpa e coscienza. È possibile giungere a una comprensione dell'Esserci ancor più originaria di quella racchiusa nel progetto della sua esistenza autentica?

Anche se finora non vediamo la possibilità di un'impostazione più radicale dell'analitica esistenziale, tuttavia, se riandiamo alla precedente discussione del senso ontologico della quotidianità, sorge una grave perplessità: l'analisi esistenziale ha veramente colto la totalità dell'Esserci nel suo autentico essere un tutto? Può darsi che la problematica relativa alla totalità dell'Esserci abbia raggiunto la sua chiarezza ontologica genuina, come può darsi che abbia trovato nell'essere-per-la-fine una risposta adeguata. Ciò non toglie che la morte sia soltanto la «fine» dell'Esserci e, presa formalmente, sia solo uno dei termini che delimitano la totalità dell'Esserci. L'altra «fine» è l'«inizio», la «nascita». Il tutto di cui andiamo alla ricerca è dunque l'ente che si distende «fra» la nascita e la morte. Di conseguenza, l'orientamento finora seguito dall'analitica rimane «unilaterale», nonostante la sua tendenza verso l'essere-un-tutto esistente e l'esplicazione genuina dell'essere-per-la-morte autentico e inautentico. L'Esserci è stato assunto come tema solo nel suo esistere per così dire «in avanti», trascurando tutto ciò che esso era stato «anteriormente». Ma, oltre all'essere iniziale, rimase trascurata anche, e in primo luogo, l'estensione dell'Esserci fra la nascita e la morte. Non si è esaminata proprio quella «continuità della vita» in cui l'Esserci, in qualche modo, si mantiene costantemente.

Non dovremmo allora ritirare la posizione della temporalità come senso d'essere della totalità dell'Esserci, anche se ciò che si è chiamata «continuità» fra la nascita e la morte rimane ontologicamente del tutto all'oscuro? O non

sarà proprio la temporalità, quale fu chiarita, a fornire il terreno per la chiara impostazione del problema ontologico esistenziale concernente la «continuità»? Forse è già molto se in questo genere di ricerche impariamo a non prendere i problemi alla leggera.

Nulla sembra «più facile» di una caratterizzazione della «continuità della vita» fra la nascita e la morte. Essa consiste in una successione di esperienze vissute «nel tempo». Ma se questa definizione della continuità della vita viene considerata più a fondo, particolarmente nella sua precognizione ontologica, ne risulta qualcosa di strano. In questa successione di esperienze vissute risulta «autenticamente reale» solo l'esperienza vissuta in «ciascun istante». Le esperienze vissute passate o ancora da venire risultano invece o non più o non ancora «reali». L'Esserci abbraccia l'intervallo di tempo concessogli fra i due limiti in un modo del tutto singolare: essendo sempre «reale» solo nell'ora, esso percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il suo «tempo». Se ne deduce che l'Esserci è «temporale», e si sostiene che, attraverso questo continuo mutare di esperienze vissute, il se-Stesso conserva una certa identità. Le opinioni si fanno contrastanti quando si tratta di determinare questa persistenza e il suo rapporto possibile col mutamento delle esperienze vissute. L'essere di questa continuità persistente-mutante di esperienze vissute rimane indeterminato. In questa caratterizzazione della continuità della vita, lo si voglia riconoscere o no, si finisce per considerare l'Esserci una semplice-presenza «nel tempo», anche se, evidentemente, «immateriale».

Se consideriamo quella temporalità che ci si rivelò come il senso dell'essere della Cura, si fa chiaro che seguendo il filo conduttore dell'interpretazione ordinaria dell'Esserci (la

quale, nei suoi limiti, è giustificata e sufficiente) non solo non è possibile un'analisi ontologica genuina dell'estensione dell'Esserci fra la nascita e la morte, ma non se ne può neppure porre il problema.

L'Esserci non esiste come somma di realtà momentanee quali le esperienze vissute che si succedono e dispaiono. Questa successione non forma nemmeno poco a poco una cornice. Come potrebbe infatti formarla quando è sempre «reale» solo l'esperienza vissuta «attuale» e quando gli estremi della cornice, nascita e morte, mancano di realtà, essendo l'uno già passato e l'altro ancora da venire? In fondo, anche la concezione ordinaria della «continuità della vita» non vede in essa una cornice tesa «all'esterno» dell'Esserci, quasi a racchiuderlo, ma la cerca, e giustamente, nell'Esserci stesso. Tuttavia la tacita posizione ontologica di questo ente come una semplice-presenza «nel tempo», condanna al fallimento ogni tentativo di determinazione ontologica dell'essere «fra» la nascita e la morte.

Non è che l'Esserci, attraverso la successione delle sue realtà momentanee, percorra un cammino precostituito o un corso «della vita»; al contrario, l'Esserci estende se stesso in modo tale che fin da principio il suo stesso essere è costituito come estensione. Il «fra» che congiunge la nascita con la morte è già insito nell'essere stesso dell'Esserci. Mai l'Esserci «è» reale in un determinato punto del tempo e «circondato» dalla non realtà della sua nascita e della sua morte. Considerata esistenzialmente, la nascita non è e non è mai qualcosa di passato nel senso di non più presente, allo stesso modo che la morte non ha il modo di essere della «mancanza» di qualcosa non ancora presente ma che sarà tale. L'Esserci effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell'essere-per-la-morte. Ambedue le

«fini» e il loro «fra» sono fintanto che l'Esserci effettivamente esiste, e lo sono su quell'unico fondamento che è reso possibile dall'essere dell'Esserci in quanto Cura. Nascita e morte «si connettono» esistenzialmente nell'unità dell'esser-gettato e dell'essere-per-la-morte fuggente o anticipante. In quanto Cura l'Esserci è il «fra».

La totalità della costituzione della Cura ha però il fondamento possibile della sua unità nella temporalità. La chiarificazione ontologica della «continuità della vita», cioè dell'estensione, della motilità e della persistenza proprie dell'Esserci, deve perciò esser posta nell'orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La motilità dell'esistenza non è il movimento di una semplice-presenza, ma si determina in base all'estensione dell'Esserci. La motilità specificamente propria dell'autoestendersi esteso, noi la chiamiamo l'accadere dell'Esserci. Il problema della «continuità» dell'Esserci è il problema ontologico del suo accadere. Lo scoprimento della struttura dell'accadere e delle sue condizioni di possibilità temporali-esistenziali, equivale al raggiungimento di una comprensione ontologica della storicità.

Con l'analisi della motilità e della persistenza proprie dell'accadere dell'Esserci, la ricerca ritorna al problema toccato immediatamente prima dello scoprimento della temporalità, cioè al problema della stabilità del se-Stesso che abbiamo determinato come il Chi dell'Esserci.[207] La stabilità autonoma del se-Stesso è un modo di essere dell'Esserci e si fonda pertanto in una specifica temporalizzazione della temporalità. L'analisi dell'accadere conduce ai problemi di una ricerca tematica intorno alla temporalizzazione come tale.

Se il problema della storicità riconduce a queste «origini»,

è già deciso quale debba essere il luogo del problema della storia. Esso non potrà esser cercato nella storiografia come scienza della storia. La trattazione epistemologica del problema della «storia» può esser condotta in vari modi; anche quando non mira soltanto a una chiarificazione «gnoseologica» della storiografia (Simmel) o alla logica della formazione dei concetti dell'esposizione storiografica (Rickert), ma si pone dalla «parte dell'oggetto», la storia vi è sempre concepita fondamentalmente soltanto come l'oggetto di una scienza. Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un oggetto possibile della storiografia, può essere desunto solo dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità e dal suo radicarsi nella temporalità.

Se la storicità stessa deve esser chiarita a partire dalla temporalità e, originariamente, dalla temporalitàautentica, il compito che ne deriva potrà essere realizzato, per la sua stessa essenza, soltanto attraverso una costruzione[153n] fenomenologica.[208]La costituzione ontologico-esistenziale della storicità dev'essere raggiunta contro il coprimento implicito nell'interpretazione che l'Esserci ordinariamente dà della storia. La costruzione esistenziale della storicità ha i suoi punti d'appoggio nella comprensione ordinaria dell'Esserci, e la sua guida nelle strutture esistenziali già chiarite.

Nella determinazione dei concetti ordinari di storia, la ricerca troverà l'orientamento iniziale per valutare i momenti che generalmente sono assunti come essenziali per la storia. Si deve così giungere a chiarire ciò che è considerato originariamente come storico. In tal modo sarà stabilito il punto di partenza per l'esposizione del problema

ontologico della storicità.

Il filo conduttore per la costruzione esistenziale della storicità è offerto dall'interpretazione che abbiamo data del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dalla successiva analisi della Cura come temporalità. Il progetto esistenziale della storicità dell'Esserci non fa che svelare ciò che è già incluso nella temporalizzazione della temporalità. In corrispondenza con il radicarsi della storicità nella Cura, l'Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, sotto la designazione di quotidianità, costituiva l'orizzonte immediato dell'analitica esistenziale dell'Esserci, si rivela come la storicità inautentica dell'Esserci.

Dell'accadere dell'Esserci fanno parte, in modo essenziale, l'apertura e l'interpretazione. Da questo modo di essere dell'ente che esiste storicamente deriva la possibilità esistentiva di un'apertura e di una comprensione esplicita della storia. La tematizzazione, cioè l'apertura storiografica della storia, è il presupposto per una possibile «costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito». L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza tende unicamente a mostrarne la provenienza ontologica dalla storicità dell'Esserci. È solo su questa base che saranno fissati i confini entro i quali una teoria della scienza, orientata nel lavoro scientifico effettivo, potrà affrontare gli imprevisti dei suoi compiti.

L'analisi della storicità dell'Esserci tenta di mostrare che questo ente non è «temporale» perché «sta nella storia», ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere.

L'Esserci deve tuttavia esser detto «temporale» anche nel senso di essere «nel tempo». L'Esserci effettivo abbisogna e

fa uso (anche fuori del campo specifico della storiografia) di calendari e di orologi. Ciò che accade «di lui», l'Esserci lo esperisce come accadente «nel tempo». Parimenti hanno luogo «nel tempo» gli eventi della natura animata e inanimata. Essi sono intratemporali. Sembrerebbe quindi ovvio far precedere alla discussione della connessione fra storicità e temporalità l'analisi (che invece avrà luogo solo nel prossimo capitolo)[209] dell'origine del «tempo» della intratemporalità dalla temporalità. Ma se, muovendo dal tempo della intratemporalità, si vuol rimuovere l'apparente ovvietà ed esclusività della concezione ordinaria della storia, occorre (come del resto è richiesto dalla stessa connessione «materiale») che la storicità sia prima «dedotta» puramente dalla temporalità originaria dell'Esserci. Ma poiché il tempo, come intratemporalità, «proviene» anch'esso dalla temporalità dell'Esserci, storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva il suo diritto.

Dopo questa prima delineazione del cammino dell'esposizione ontologica della storicità in quanto proveniente dalla temporalità, bisogna forse dare ancora un'assicurazione esplicita che la presente ricerca non pretende di risolvere il problema della storia in quattro e quattr'otto? L'indigenza dei mezzi «categoriali» di cui disponiamo e l'incertezza degli orizzonti ontologici primari fanno sempre più sentire il loro peso man mano che il problema della storia è ricondotto alle sue radici originarie. L'indagine si accontenta di indicare il luogo ontologico del problema della storicità. In fondo, in questa analisi non si tratta che di favorire l'assimilazione delle ricerche di Dilthey da parte della attuale generazione che non le ha ancora fatte proprie.

L’esposizione del problema fondamentale della storicità, tenuto conto della restrizione a essa imposta dalla finalità di un’ontologia fondamentale, si divide come segue: la comprensione ordinaria della storia e l’accadere dell’Esserci (§ 73); la costituzione fondamentale della storicità (§ 74); la storicità dell’Esserci e la storia universale (§ 75); l’origine esistenziale della storiografia dalla storicità dell’Esserci (§ 76); la connessione della presente esposizione del problema della storicità con le ricerche di Dilthey e le idee del conte Yorck (§ 77).

§ 73 La comprensione ordinaria della storia e l’accadere dell’Esserci

Lo scopo immediato è quello di trovare il punto di partenza per il problema originario dell’essenza della storia, cioè per la costruzione esistenziale della storicità. Questo punto viene determinato in base a ciò che è originariamente storico. La trattazione incomincia perciò con la determinazione di ciò che, nell’interpretazione ordinaria dell’Esserci, si intende con le espressioni «storia» e «storico».

L’ambiguità evidente (sovente notata, ma per nulla «fortuita») del termine «storia» si manifesta nel fatto che con questa espressione si intende tanto la «realtà storica» quanto la sua scienza possibile. Prescindiamo, per il momento, dal significato di «storia» in quanto scienza storica (storiografia).

Fra i significati del termine «storia» che non denotano né la scienza della storia né il suo oggetto, ma questo ente stesso non necessariamente oggettivato, ce n’è uno che pretende un rango privilegiato: quello in cui l’ente «storico»

è inteso come passato. Incontriamo questo significato nell'espressione: questa o quella cosa appartiene già alla storia. «Passato» qui vuol dire non più presente oppure ancora presente ma senza «efficacia» sul «presente». D'altra parte la storia in quanto passato ha anche il significato opposto, quando diciamo: non ci si può sottrarre alla storia. Qui la storia significa, sì, il passato,[154n] ma nel senso di ciò che è tuttora efficace. In ogni caso, ciò che è storico nel senso di ciò che è passato è sempre inteso in un rapporto di influenza positiva o privativa sul «presente», inteso nel senso dell'«ora» e dell'«oggi». «Passato» ha qui inoltre un doppio significato importante. Il passato appartiene irrevocabilmente ai tempi trascorsi, fa parte di eventi trascorsi; tuttavia può essere ancora presente «ora», come ad esempio i resti di un tempio greco. In essi è «presente» un «frammento del passato».

La storia significa poi non tanto il «passato» nel senso di ciò che è trascorso, quanto la provenienza da questo passato. Ciò che «ha una storia» è coinvolto nel divenire. Lo «sviluppo», in questo caso, è ora un ascendere ora un decadere. Ciò che in questo senso «ha una storia» può al tempo stesso «fare storia». «Facendo epoca», esso determina «ancor oggi» un «avvenire». Storia significa qui un «contesto di eventi e di effetti» che si snoda attraverso «passato», «presente» e «futuro». In questo caso il passato non ha alcun rango primario.

Storia significa inoltre la totalità dell'ente che muta «nel tempo» e che, distinguendosi dalla natura, che però si muove a sua volta «nel tempo», abbraccia le vicende e i destini degli uomini, delle comunità umane e della loro «cultura». Storia, in questo caso, non significa tanto il modo di essere, l'accadere, quanto piuttosto la regione dell'ente che, in base alla determinazione dell'esistenza dell'uomo

come «spirito» e «cultura», è distinta dalla natura, benché, in qualche modo, anche la natura appartenga alla storia così intesa.

Infine per «storico» si intende il tramandato come tale, sia esso storiograficamente riconosciuto oppure assunto come «evidente», pur restandone oscura l'origine.

Se vogliamo unificare i quattro significati suddetti, ne risulta: la storia è lo specifico accadere nel tempo dell'Esserci esistente, in modo tale che a valere come storia in senso eminente è quell'accadere che, nell'essere-assieme, è «passato» ma tuttavia «tramandato» e tuttora influente.

I quattro significati hanno così in comune la connessione con l'uomo come «soggetto» degli eventi. Come dovrà essere determinato il carattere di accadimenti di questi ultimi? L'accadere è una successione di processi, un nascere e disparire di eventi? In qual modo questo accadere della storia appartiene all'Esserci? L'Esserci è forse, dapprima, già di fatto «semplicemente-presente», per entrare poi occasionalmente «in una storia»? L'Esserci diviene storico solo mescolandosi a circostanze ed eventi? O invece l'essere stesso dell'Esserci è costituito dall'accadere, cosicché, soltanto perché l'Esserci è storico nel suo essere, sono possibili circostanze, eventi e destini? Perché, nella caratterizzazione «temporale» dell'Esserci che accade «nel tempo», proprio il passato svolge un ruolo particolare?

Se la storia appartiene all'essere dell'Esserci, e se questo essere si fonda nella temporalità, sarà opportuno iniziare l'analisi esistenziale della storicità con quei caratteri di ciò che è storico che hanno un chiaro senso temporale. A tal fine una più precisa definizione del singolare primato che il «passato» vanta nel concetto di storia varrà a introdurre l'esposizione della costituzione fondamentale della storicità.

Le «antichità» conservate in un museo, suppellettili ad esempio, appartengono a un «tempo passato» ma sono tuttavia ancora sussistenti nel «presente». In qual modo questa suppellettile è storica, pur non essendo ancora passata? Forse solo perché oggetto di interesse storiografico, archeologico o conservativo? Ma una tale suppellettile può essere oggetto di considerazione storiografica solo perché, in qualche modo, è storica in se stessa. La questione si ripresenta: con quale diritto diciamo che questo ente è storico, se non è ancora passato? O queste «cose», benché ancora presenti oggi, hanno «in sé» «qualcosa di passato»? Queste cose presenti sono forse ancora ciò che erano? Evidentemente esse sono mutate. «Nel corso del tempo» la suppellettile si è deteriorata o tarlata. Ma non è questa caducità, che continua anche durante la permanenza nel museo, ciò che costituisce quel carattere specifico di passato che fa della suppellettile qualcosa di storico. Che c'è dunque di passato in questa suppellettile? Che cos'è ciò che le «cose» erano e che oggi non sono più? Esse continuano a essere quel determinato utensile, ma fuori uso. Sennonché, supponendo che fossero tuttora in uso, come accade con molte suppellettili ereditate, in tal caso forse ancora non sarebbero storiche? O in uso o fuori uso, esse non sono più ciò che erano. Che cosa è «passato»? Nient'altro che il mondo all'interno del quale esse, appartenendo a un insieme di utilizzabili, erano incontrate come tali ed erano usate da un Esserci essente-nel-mondo e prendentesi cura di esse. Il mondo non è più, ma ciò che di intramondano sussisteva in quel mondo è ancora presente. Soltanto come utensile che ha fatto parte di un mondo, la «cosa», ora ancora presente, può, nonostante tutto, appartenere al «passato». Ma che significa il non-esser-più di un mondo? Un mondo è soltanto nel modo dell'Esserci esistente, il quale,

effettivamente, è come essere-nel-mondo.

Il carattere storico delle antichità ancora conservate si fonda pertanto nel «passato» dell'Esserci al cui mondo esse appartennero. Di conseguenza sarebbe storico solo l'Esserci «passato» e non quello «presente». Ma è possibile che l'Esserci sia passato, se si definisce «passato» il «non essere più, ora, semplicemente-presente e utilizzabile»? Evidentemente l'Esserci non può mai esser passato: non perché non passi, ma perché per essenza non può mai essere una semplice-presenza, dato che il suo essere è l'esistenza. In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato ma essente-ci-stato. Le antichità ancora presenti hanno il carattere storico del «passato» sul fondamento della loro appartenenza, come utensili, a un mondo che è stato e da cui provengono, mondo che fu proprio di un Esserci essente-ci-stato. Primariamente storico è l'Esserci. Ma l'Esserci diviene storico solo da quando cessa di esser-ci? Oppure è storico proprio in quanto effettivamente esistente? Ma l'Esserci è-stato solo nel senso dell'essente-ci-stato, oppure è stato in quanto presentante-ad-veniente, cioè nella temporalizzazione della sua temporalità?

Da questa analisi provvisoria dell'utensile ancora presente, e tuttavia in qualche modo «passato» e appartenente alla storia, risulta che tale ente è storico solo sul fondamento della sua appartenenza a un mondo. Ma il mondo ha il modo di essere della storicità perché costituisce una determinazione ontologica dell'Esserci. Vediamo, inoltre, che la determinazione temporale del «passato» manca di chiarezza e si distingue evidentemente dall'esser-stato che, come abbiamo appreso, è un costitutivo dell'unità estatica della temporalità dell'Esserci. Ma con ciò l'enigma non fa che approfondirsi: perché il «passato», o per meglio

dire l'esser-stato, determina primariamente ciò che è storico, mentre l'esser-stato si temporalizza cooriginariamente al presente e all'avvenire?

Primariamente storico, noi affermiamo, è l'Esserci. Secondariamente storico è ciò che si incontra nel mondo; non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente naturale in quanto «terreno storico». Chiamiamo l'ente difforme dall'Esserci, l'ente che è storico sul fondamento della sua appartenenza al mondo, il mondanamente-storico. Si può mostrare che il concetto ordinario di «storia universale [del mondo]» nasce nell'orizzonte di questo concetto secondario di storicità. Il mondanamente-storico non è storico in base a un'oggettivazione storiografica, ma in quanto è quell'ente che, incontrato nel mondo, è storico in se stesso.

L'analisi del carattere storico di un utensile ancora presente, non solo ci condusse all'Esserci come all'ente primariamente storico, ma sollevò anche dubbi circa la possibilità di orientare primariamente la caratterizzazione temporale di ciò che è storico in generale sull'essere-nel-tempo proprio della semplice-presenza. Un ente non diviene «più storico» man mano che scivola in un passato sempre più lontano, con la conseguenza che ciò che è più antico sarebbe per ciò stesso anche più autenticamente storico. Ma, daccapo, la distanza «temporale» dall'«ora» e dall'oggi non ha un'importanza costitutiva primaria per la storicità dell'ente autenticamente storico, non perché questo ente non sia «nel tempo» o sia senza tempo, ma perché esso esiste in modo così originariamente temporale da non aver mai nulla in comune per la sua essenza ontologica con una cosa semplicemente-presente «nel tempo» e, in quanto tale, passante o sopravveniente.

Sottigliezze inutili, si dirà. Nessuno dubita che in fondo l'Esserci umano sia il «soggetto» primario della storia, come risulta assai chiaramente dal concetto ordinario di storia che abbiamo menzionato. Ma la tesi: «L'Esserci è storico» non denota semplicemente il fatto ontico che l'uomo è un «atomo» più o meno importante nel processo della storia universale e che esso resta in balia delle circostanze e degli eventi, bensì pone il seguente problema: in quale misura e sul fondamento di quali condizioni ontologiche la storicità appartiene alla soggettività di questo soggetto «storico» come sua costituzione essenziale?

§ 74 La costituzione fondamentale della storicità

L'Esserci ha sempre effettivamente la sua «storia», e può averla perché l'essere di questo ente è costituito dalla storicità. È questa la tesi che dobbiamo giustificare in vista dell'esposizione del problema ontologico della storia in quanto problema esistenziale. L'essere dell'Esserci è stato definito come Cura. La Cura si fonda nella temporalità. È dunque nell'ambito di quest'ultima che dobbiamo cercare un accadere che determina l'esistenza come storica. In tal modo l'interpretazione della storicità dell'Esserci si rivela in fondo come un'elaborazione più concreta della temporalità. Questa fu dapprima svelata in relazione alla modalità dell'esistere autentico, che fu caratterizzata come decisione anticipatrice. In qual senso è qui insito un accadere autentico dell'Esserci?

La decisione fu definita come il tacito e angoscioso autoprogettarsi sul proprio essere colpevole.[210] Essa perviene alla propria autenticità come decisione

anticipatrice.[211] In questa, l'Esserci si comprende quanto al suo poter-essere, sì da porsi di fronte alla morte in modo tale da assumere integralmente, nel suo esser-gettato, l'ente che esso stesso è. L'assunzione decisa del proprio effettivo «Ci» significa, nei contempo, il decidersi nella situazione. L'a-che-cosa l'Esserci di volta in volta effettivamente si decida, esorbita per principio dall'analisi esistenziale. La presente indagine esclude inoltre la progettazione esistenziale di possibilità effettive dell'esistenza. Tuttavia ci si deve chiedere da dove, in generale, possono esser desunte le possibilità in cui l'Esserci effettivamente si progetta. L'autoprogettazione anticipatrice nella possibilità insuperabile dell'esistenza (la morte) garantisce solo la totalità e l'autenticità della decisione. Le possibilità dell'esistenza effettivamente aperte non possono però essere ricavate dalla morte. E ciò tanto più in quanto l'anticipazione della possibilità non significa una speculazione su di essa, ma, al contrario, il ritorno al Ci effettivo. Sarà forse l'accettazione dell'esser-gettato del se-Stesso nel suo mondo ad aprire l'orizzonte da cui l'esistenza ricava le sue possibilità effettive? Non abbiamo detto, inoltre, che l'Esserci non retrocede mai oltre il suo esser-gettato?[212] Prima di decidere prematuramente se l'Esserci ricavi oppure no le sue possibilità autentiche di esistenza dall'esser-gettato, dobbiamo assicurarci del pieno concetto di questa determinazione fondamentale della Cura.

L'Esserci gettato è certamente abbandonato a se stesso e al suo poter-essere, tuttavia come essere-nel-mondo. L'Esserci gettato è assegnato a un «mondo» ed esiste effettivamente con gli altri. Innanzi tutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si. Esso si comprende partendo dalle possibilità di esistenza che «hanno corso» nel rispettivo stato interpretativo attuale, pubblico e «medio». Per lo più

esse sono rese irriconoscibili dall'equivoco, pur essendo note. La comprensione esistentiva autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto, che essa, nel decidersi, afferra sempre la possibilità scelta proprio in base a esso o contro di esso, e tuttavia di nuovo per esso.

La decisione, in cui l'Esserci ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico a partire dall'eredità che essa, in quanto gettata, assume. Il ritorno deciso all'esser-gettato cela in sé un tramandarsi di possibilità ricevute, benché non necessariamente in quanto ricevute. Se ogni «bene» è ereditario e se il carattere della «bontà» sta nel render possibile un'esistenza autentica, allora nella decisione si costituisce sempre un tramandarsi di eredità. Quanto più autenticamente l'Esserci decide, ossia quanto più si comprende senza ombra d'equivoco in base alla possibilità più propria e caratteristica nell'anticipazione della morte, tanto più il trovare che sceglie la possibilità della sua esistenza si fa inequivoco e non arbitrario. Soltanto l'anticipazione della morte scaccia ogni possibilità casuale e «provvisoria». Solo l'essere libero per la morte offre all'Esserci il proprio fine puro e semplice, e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo destino. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta.

L'Esserci è esposto ai colpi del destino solo perché, nel fondo del suo essere, è destino nel senso suddetto. Carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi,

l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è aperto al «venir incontro» delle circostanze «felici» e delle crudeltà del caso. Il destino non nasce dallo scontro delle circostanze e dei fatti. Anche l'indeciso è colpito da essi e talvolta più di colui che ha scelto; tuttavia egli non può «avere» un destino.

Se l'Esserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella ultrapotenza della sua libertà finita e in quest'ultima, che «consiste» sempre soltanto nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l'impotenza dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta. Ma se l'Esserci, carico di destino, in quanto essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo accadere è un con-accadere che si costituisce come destino-comune. Con questo termine intendiamo l'accadere della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo in cui l'essere-assieme non può essere concepito come una semplice somma di singoli soggetti.[213] Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono già segnati anticipatamente. Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino-comune si rende libera. Il destino che l'Esserci ha in comune con e nella sua «generazione»[214] esprime l'accadere pieno e autentico dell'Esserci.

Il destino, come impotente e coraggiosa ultrapotenza del tacito e angoscioso autoprogettarsi nel proprio essere-in-colpa, richiede, quale condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione d'essere della Cura, cioè la temporalità. Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine coabitano così cooriginariamente come coabitano nella Cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico nel fondamento della sua esistenza.

Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio esser-gettato ed essere, NELL'ATTIMO, per «il suo tempo». Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica.

Non è necessario che la decisione conosca esplicitamente l'origine delle possibilità su cui essa si progetta. Ma è invece nella temporalità dell'Esserci, e solo in essa, che è riposta la possibilità di andar a prendere esplicitamente, partendo dalla comprensione dell'Esserci tramandata, il poter-essere esistentivo in cui esso si progetta. La decisione, ritornante a se stessa e autotramandante, diviene allora la ripetizione di una possibilità di esistenza tramandata. La ripetizione è il tramandamento esplicito, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato. La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza essente-stata (il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi) si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; infatti è in essa che viene primariamente scelta quella scelta che rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere. Tuttavia, il ripetente autotramandarsi di una possibilità essente-stata non apre l'Esserci essente-ci stato per realizzarlo ancora una volta. La ripetizione del possibile non è una restaurazione del «passato», né un semplice collegamento del «presente» con ciò «che fu superato». La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal «passato», per farlo semplicemente ritornare come il reale di un tempo. La ripetizione è piuttosto una replica alla

possibilità dell'esistenza essente-ci stata. La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto concentrata nell'attimo, è però al tempo stesso ciò che in quanto passato si ripercuote sull'oggi. La ripetizione non si abbandona al passato e non mira al progresso. Per l'esistenza autentica entrambi sono, nell'attimo, indifferenti.

Noi definiamo la ripetizione il modo della decisione autotramandantesi mediante cui l'Esserci esiste esplicitamente come destino. Ma se il destino costituisce la storicità originaria dell'Esserci, la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato né nel presente e nella sua «connessione» col passato, ma nell'accadere autentico dell'esistenza quale scaturisce dall'avvenire dell'Esserci. La storia, in quanto modo di essere dell'Esserci, getta le sue radici nel futuro in maniera così essenziale che è proprio la morte, come possibilità caratteristica dell'Esserci, a rigettare l'esistenza anticipante verso il suo esser-gettato effettivo, conferendo solo così all'esser-stato il suo peculiare primato in seno alla storia. L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci. L'Esserci non diviene storico nella ripetizione; al contrario, poiché esso, in quanto temporale, è storico, può, ripetendosi, assumersi nella sua storia. Ma per tutto ciò non c'è alcun bisogno della storiografia.

Noi chiamiamo destino l'autotramandarsi anticipante, insito nella decisione, al Ci dell'attimo. Qui trova il suo fondamento anche il destino-comune, cioè l'accadere dell'Esserci nel con-essere con gli altri. Il destino-comune, carico di destino individuale, può, nella ripetizione, essere esplicitamente dischiuso nella sua connessione con l'eredità ricevuta. È la ripetizione che palesa all'Esserci la propria storia. L'accadere stesso, l'apertura che gli è propria o, meglio ancora, l'appropriazione di quest'ultima, si fondano

esistenzialmente nel fatto che l'Esserci, in quanto temporale, è estaticamente aperto.

Chiamiamo storicità autentica dell'Esserci ciò che finora abbiamo definito come storicità in conformità con l'accadere insito nella decisione anticipatrice. Muovendo dai fenomeni del tramandamento e della ripetizione, radicati nell'avvenire, si è chiarito perché l'accadere della storia autentica abbia il suo centro di gravità nell'esser-stato. Ma ora è divenuto ancor più enigmatico il modo in cui questo accadere, in quanto destino, costituisca la «continuità» totale dell'Esserci dalla nascita alla morte. Quale chiarimento può venire dal ritorno alla decisione? L'atto del decidersi non è forse sempre e soltanto un singolo elemento nella serie delle «esperienze vissute»? La «continuità» dell'accadere autentico consisterà in una successione ininterrotta di singole decisioni? Da che cosa dipende il fatto che il problema della costituzione della «continuità della vita» non trova una risposta soddisfacente? E se, in ultima analisi, la ricerca, per precipitazione, si fosse impegnata nella ricerca della risposta prima di saggiare la legittimità del problema? Nel corso dell'analitica esistenziale, nulla è apparso più chiaro del fatto che l'ontologia dell'Esserci tende a riadagiarsi nella comprensione ordinaria dell'essere. A ciò si può far fronte metodologicamente cercando l'origine del problema così «ovvio» della costituzione della «continuità» dell'Esserci e determinando l'orizzonte ontologico in cui esso si situa.

Se la storicità appartiene all'essere dell'Esserci, anche l'esistere inautentico deve essere storico. E se fosse stata proprio la storicità inautentica dell'Esserci a determinare l'orientamento del problema della «continuità della vita» e a rendere impossibile l'accesso alla storicità autentica e alla sua «continuità» specifica? Comunque stiano le cose, se

l'esposizione del problema ontologico della storia vuole essere completa, non è possibile trascurare la trattazione della storicità inautentica dell'Esserci.

§ 75 La storicità dell'Esserci e la storia universale

Innanzi tutto e per lo più l'Esserci si comprende a partire da ciò che incontra nel mondo e da ciò di cui si prende cura preveggendo ambientalmente. Questa comprensione non è una semplice consapevolezza di sé che solo si accompagni a tutti i comportamenti dell'Esserci. Comprendere significa autoprogettarsi nella rispettiva possibilità dell'essere-nel-mondo, cioè esistere in questa possibilità. In tal modo la comprensione, come comprensione comune, costituisce l'esistenza inautentica del Si. Nell'esser-assieme pubblico, ciò che si incontra nel prendersi cura quotidiano non sono soltanto mezzi e opere, ma anche ciò che «è dato» con essi: gli «affari», le imprese, gli incidenti e gli accidenti. Il «mondo» ne è, a un tempo, cagione e teatro e, come tale, fa parte del fare e del disfare quotidiano. Nell'essere-assieme pubblico gli altri si incontrano in un vortice di attività in cui «si nuota insieme» «anche noi stessi». Si conosce, si discute, si sollecita, si combatte, si conserva e si dimentica: sempre riferendocisi prima di tutto a ciò che si persegue e a ciò che ne «risulta». Progresso, stasi, cambiamento e «consuntivo» di ogni singolo Esserci, tutto è commisurato all'andamento, allo stato, al cambio e alla disponibilità di ciò di cui si prende cura. Ma se il riferimento alla comprensione dell'Esserci propria della quotidianità è quanto mai ovvio, non è perciò stesso ontologicamente trasparente. Perché allora la «continuità» dell'Esserci non dovrebbe essere

determinata in base a ciò di cui ci si prende cura e che è «vissuto»? I mezzi, le opere e tutto ciò su cui l'Esserci si sofferma non appartengono forse alla «storia»? L'accadere della storia è forse il corso isolato del «flusso di esperienze vissute» nei singoli soggetti?

In realtà la storia non è né la continuità mobile dei mutamenti degli oggetti né il flusso delle esperienze vissute dei «soggetti». L'accadere della storia riguarderà allora la «connessione» fra soggetto e oggetto? Ma se si attribuisce l'accadere alla relazione soggetto-oggetto, bisogna porsi anche il problema del modo di essere di questa connessione come tale, visto che sarebbe essa ciò che in fondo «accade». La tesi della storicità dell'Esserci non afferma che la storicità è propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere-nel-mondo. L'accadere della storia è l'accadere dell'essere-nel-mondo. La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, la quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale, fa parte della sua temporalizzazione. L'Esserci, esistendo effettivamente, incontra già sempre l'ente intramondano scoperto. Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo. I mezzi e le opere, i libri ad esempio, hanno il loro «destino»; costruzioni e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica. Certamente non nel senso in cui noi parliamo di «storia naturale», ma come paesaggio, come luogo di insediamento e sfruttamento, come campo di battaglia e luogo di culto.[215] L'ente intramondano è in quanto tale storico, e la sua storia non significa qualcosa di «esterno» che si limita ad accompagnare la storia «interna» dell'«anima». Questo ente noi lo diciamo mondanamente-storico. Bisogna tenere conto del duplice significato dell'espressione «storia universale

[del mondo]», qui scelta e presa in senso ontologico. Essa significa, in primo luogo, l'accadere del mondo nella sua unità esistente essenziale con l'Esserci. Al tempo stesso, in quanto con un mondo effettivamente esistente è sempre scoperto anche l'ente intramondano, essa designa l'«accadere» intramondano dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Il mondo storico sussiste di fatto solo come mondo dell'ente intramondano. Ciò che «accade» col mezzo e con l'opera come tali ha un proprio carattere di motilità che è rimasto finora completamente all'oscuro. Un anello, ad esempio, che è «consegnato» ed è «portato», non subisce, in questo suo essere, semplici cambiamenti di luogo. La motilità dell'accadere nel quale «succede qualcosa» all'anello, non può essere colto in base al movimento inteso come mutamento di luogo. Lo stesso deve dirsi di tutti i «processi» e gli eventi della storia universale e, in certo modo, anche delle «catastrofi della natura». Qui non possiamo approfondire il problema della struttura ontologica dell'accadere del mondanamente-storico, non solo per non uscire dai limiti del tema, ma soprattutto perché l'intento di questa esposizione è proprio quello di porci di fronte all'enigma ontologico della motilità dell'accadere in generale.

Si tratta solo di delimitare l'ambito dei fenomeni necessariamente coinvolti nel discorso ontologico della storicità dell'Esserci. In virtù della trascendenza del mondo e del suo fondamento temporale, nell'accadere dell'essere-nel-mondo esistente il mondanamente storico «ci» è già sempre «obiettivamente», senza essere colto in termini storiografici. E poiché l'Esserci effettivo, in quanto deiettivo, si immedesima in ciò di cui si prende cura, l'Esserci comprende innanzi tutto la sua storia come mondanamente-storica. Poiché, inoltre, la comprensione

ordinaria dell’essere intende l’«essere» indifferentemente come semplice-presenza, l’essere del mondanamente-storico è interpretato e assunto nel senso della semplice-presenza che si approssima, è presente e dilegua. E infine, poiché il senso dell’essere in generale è assunto come ovvio, il problema del modo di essere nel mondanamente-storico e della motilità dell’accadere in generale è spacciato «in realtà» per un gioco di parole sterile.

L’Esserci quotidiano si disperde fra le mille cose che «succedono» ogni giorno. Le occasioni e le circostanze a cui il prendersi cura volge sin dall’inizio la sua attesa «tattica» danno come risultato il «destino». L’Esserci esistente inautenticamente valuta la sua storia solo in base a ciò di cui si prende cura. Poiché l’Esserci, incalzato dagli «affari», deve prima raccogliersi dalla dispersione e dalla incoesione di ciò «che è successo» per giungere a se stesso, è solo partendo dall’orizzonte di comprensione della storicità inautentica che si pone il problema della costituzione della «continuità» dell’Esserci nel senso della «continuità» delle esperienze vissute del soggetto, «anch’esse» semplicemente-presenti. La possibilità del predominio di un orizzonte problematico di questo genere si fonda nell’indecisione, che costituisce l’essenza della in-costanza del se-Stesso.

Ecco dunque svelata l’origine del problema della «continuità» dell’Esserci nel senso dell’unità della connessione delle esperienze vissute fra la nascita e la morte. La sua provenienza ne rivela al tempo stesso l’inadeguatezza in vista di un’interpretazione esistenziale originaria della totalità dell’accadere dell’Esserci. Il predominio di questo orizzonte problematico «naturale» rende d’altra parte chiaro il motivo per cui sembra che proprio la storicità autentica dell’Esserci, il destino e la ripetizione, non possa offrire il terreno fenomenico per dare a ciò che è inteso nella

questione della «continuità della vita» la forma di un problema ontologicamente fondato.

Il problema non può essere formulato così: «Mediante che cosa l'Esserci reperisce l'unità della continuità per connettere successivamente la serie ordinata delle 'esperienze vissute' passate e future?» Ma deve invece essere posto così: «In quale dei suoi modi di essere l'Esserci si perde in modo che, per così dire, deve successivamente raccogliersi dalla dispersione ed escogitare per tale raccoglimento un'unità complessiva?» La dispersione nel Si e nel mondanamente-storico si è rivelata in precedenza come una fuga davanti alla morte. Questa fuga davanti a... mostra l'essere-per-la-morte come una determinazione fondamentale della Cura. La decisione anticipatrice porta questo essere-per-la-morte nell'esistenza autentica. Ma l'accadere di questa decisione, cioè l'anticipante e tramandantesi ripetizione di un patrimonio ereditario di possibilità, fu da noi interpretato come storicità autentica. Sarà forse in questa storicità che è riposta l'estensione dell'esistenza totale, estensione originaria, indispersa e non bisognosa di continuità? La decisione del se-Stesso contro l'incostanza della dispersione è in se stessa la costanza estesa in cui l'Esserci, in quanto destino, tiene «inclusi» nella propria esistenza la nascita, la morte e il loro «fra», cosicché esso, in questa stabilità, è nell'attimo per il mondanamente-storico della sua rispettiva situazione. Nella ripetizione, carica di destino, delle possibilità essenti-state, l'Esserci si riporta «immediatamente» a ciò che è già stato prima di esso, cioè in modo temporalmente estatico. Con questo autotramandarsi dell'eredità, nel ritornare indietro dalla possibilità insuperabile della morte, la «nascita» è coinvolta nell'esistenza sia pure soltanto affinché questa, affrancata da ogni illusione, assuma l'esser-gettato del proprio Ci.

La decisione costituisce la fedeltà dell'esistenza al proprio se-Stesso. In quanto decisione pronta all'angoscia, la fedeltà è nel contempo il rispetto possibile di fronte all'unica autorità che un esistere libero possa riconoscere, cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza. La decisione sarebbe ontologicamente misconosciuta se fosse pensata reale come «esperienza vissuta» soltanto finché dura l'«atto» del decidere. Nella decisione è riposta la costanza esistentiva che, in conformità alla sua essenza, ha già anticipato ogni attimo possibile da essa scaturente. La decisione, in quanto destino, è la libertà per la rinuncia a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione. Ciò non interrompe la costanza dell'esistenza, ma al contrario la riconferma nell'attimo. La costanza non nasce dall'aggiungersi successivo di «attimi»; questi, al contrario, scaturiscono dalla già estesa temporalità della ripetizione essente-stata adveniente.

Nella storicità inautentica, al contrario, l'estensione originaria del destino è nascosta. E nell'incostanza propria del Si-stesso che l'Esserci presenta a se stesso il proprio «oggi». Attento alle novità immediate, esso ha già dimenticato l'antico. Il Si rifugge dalla scelta. Cieco nei confronti delle possibilità, non è in grado di ripetere l'essente-stato; viceversa, mantiene e contiene le briciole di «realtà» rimaste del mondanamente-storico che è-stato, nonché le opinioni e le informazioni sussistenti al riguardo. Perduto nella presentazione dell'«oggi», esso comprende il «passato» in base al «presente». La temporalità della storicità autentica invece, in quanto attimo ripetente-anticipante, è una de-presentazione dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si. L'esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del «passato», per essa inconoscibile, va in cerca del moderno. La storicità

autentica comprende la storia come il «ritorno» del possibile e sa perciò che la possibilità ritorna solo se l'esistenza, realizzandosi nell'attimo carico di destino, è aperta ad essa nella ripetizione decisa.

L'interpretazione esistenziale della storicità dell'Esserci, senza accorgersene, ricade costantemente nell'ombra. Le oscurità sono tanto più difficili da dissipare perché non sono chiare neppure le dimensioni possibili di una problematica adeguata, e perché sopra di esse grava sempre l'enigma dell'essere e, come ora si è chiarito, del movimento. Possiamo tuttavia tentare un progetto della genesi ontologica della storiografia come scienza partendo dalla storicità dell'Esserci. Ciò servirà come preparazione per il chiarimento da fornire del compito di una distruzione storiografica della storia della filosofia.[216]

§ 76 L'origine esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci

È indubbio che la storiografia, come ogni scienza in quanto modo di essere dell'Esserci, è effettivamente sempre «dipendente» dalla «visione del mondo dominante». Al di là di questo fatto bisogna però porre il problema della possibilità ontologica dell'origine delle scienze dalla costituzione dell'essere dell'Esserci. Questa origine è ancora poco chiara. Nel presente contesto l'analisi tratteggerà l'origine esistenziale della storiografia, però soltanto per rendere ancora più chiara la storicità dell'Esserci e il suo radicamento nella temporalità.

Se l'essere dell'Esserci è fondamentalmente storico, ogni scienza effettiva sarà evidentemente legata a questo accadere. Ma la storiografia presuppone la storicità

dell'Esserci anche in un modo suo proprio e particolare.

Di primo acchito si potrebbe chiarire tale affermazione nel senso che la storiografia, in quanto scienza della storia dell'Esserci, deve «presupporre» come suo «oggetto» possibile l'ente originariamente storico. In realtà non basta che la storia sia affinché divenga per ciò stesso accessibile un oggetto storiografico; inoltre, il conoscere storiografico non è storico soltanto in quanto è un comportamento che accade dell'Esserci, ma l'apertura storiografica della storia, sia essa effettivamente compiuta o no, è in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci in conformità alla sua struttura ontologica. È a questa connessione che si riferisce il discorso dell'origine esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci. Chiarirla significa dal punto di vista del metodo: progettare ontologicamente l'idea della storiografia partendo dalla storicità dell'Esserci. Perciò non si tratta di «astrarre» il concetto di storiografia dall'attività scientifica in atto oggi, oppure di assimilarlo a questa. Infatti, che cosa ci garantisce, in linea di principio, che i procedimenti attuali rappresentino la storiografia nelle sue possibilità originarie e autentiche? E anche se le cose stanno così, ma al riguardo ci asteniamo da qualsiasi decisione, il concetto potrà essere «scoperto» nei fatti soltanto seguendo il filo conduttore della già avvenuta comprensione dell'idea di storiografia. Viceversa, però, l'idea esistenziale della storiografia non acquisterebbe un maggior diritto se lo storiografo constatasse la concordanza del suo comportamento effettivo con essa. Allo stesso modo tale idea non diverrebbe falsa se lo storiografo contestasse tale concordanza.

L'idea della storiografia come scienza implica la consapevolezza che il compito da essa svolto consiste nell'apertura dell'ente storico. Ogni scienza si costituisce in primo luogo mediante la tematizzazione. Ciò che

nell'Esserci, come essere-nel-mondo aperto, è noto in modo prescientifico, è da essa progettato nel suo essere specifico. Questo progetto delimita la rispettiva regione dell'ente. I procedimenti di accesso a questo ente ottengono il loro «indirizzo» metodologico, e la struttura concettuale dell'interpretazione riceve una prima delineazione. Se prescindiamo dalla questione della possibilità di una «storia del presente» e attribuiamo alla storiografia il compito dell'apertura del «passato», risulta chiaro che la tematizzazione storiografica della storia è possibile solo se, in generale, il «passato» è già da sempre aperto. A prescindere dalla disponibilità o no di fonti sufficienti per una ripresentazione storiografica del passato, bisogna che in linea di massima la storiografia trovi aperta innanzi a sé la via d'accesso al passato cui deve ritornare. Che le cose stiano così, e come ciò sia possibile, è tutt'altro che chiaro.

In quanto però l'essere dell'Esserci è storico, cioè aperto al suo esser-stato in virtù della temporalità estatico-orizzontale, la tematizzazione del «passato» ha via libera in seno all'esistenza. Ed è perché l'Esserci (e solo esso) è originariamente storico, che ciò che la tematizzazione storiografica prospetta come possibile oggetto di indagine deve avere il modo di essere dell'Esserci essente-ci stato. Con l'Esserci effettivo, in quanto essere-nel-mondo, c'è anche sempre il mondanamente-storico. Se l'Esserci non «ci» è più, anche il mondo è essente-ci stato. Al che non contraddice il fatto che l'utilizzabile, un tempo intramondano, non sia ancora scomparso e, in quanto non scomparso e tuttavia facente parte di un mondo essente-ci stato, sia rintracciabile «storiograficamente» per un presente.

Resti, monumenti, resoconti tuttora presenti sono un «materiale» possibile per un accesso concreto all'Esserci

essente-ci stato. Essi possono divenire materiale storiografico solo perché, conformemente al loro modo di essere, hanno il carattere del mondanamente-storico. Essi possono farsi materiale solo perché, sin dall'inizio, sono compresi nella loro intramondanità. Un mondo, un tempo progettato, è definito mediante l'interpretazione del materiale storico-mondano «conservato». Non sono la raccolta, il vaglio e l'assicurazione del materiale ad avviare il ritorno al «passato»; tutto ciò presuppone infatti già l'essere storico per l'Esserci essente-ci stato, cioè la storicità dell'esistenza dello storiografo. Questa fonda esistenzialmente la storiografia come scienza fin negli aspetti più ovvi e di «mestiere».[217]

Se in tal modo la storiografia getta le sue radici nella storicità, in base a essa si deve poter determinare anche che cosa sia l'oggetto «autentico» della storiografia. La delimitazione del tema originario della storiografia deve essere attuata in conformità alla storicità autentica e alla corrispondente apertura dell'Esserci essente-ci stato, cioè in base alla ripetizione. Questa comprende l'Esserci essente-ci stato nella sua possibilità autentica essente-stata. La «nascita» della storiografia dalla storicità autentica significa allora: la tematizzazione primaria dell'oggetto storiografico progetta l'Esserci essente-ci stato nella sua possibilità di esistenza più propria. La storiografia avrà dunque come suo tema il possibile? Tutto il suo «senso» non consiste forse esclusivamente nei «dati di fatto» e in ciò per cui essi sono «di fatto» avvenuti?

Ma che cosa significa che l'Esserci c'è «di fatto»? Se l'Esserci è «autenticamente» reale solo nell'esistenza, la sua «fattualità» si costituisce proprio nel deciso autoprogettarsi in un poter-essere che è stato scelto. Ma allora l'essente-stato autenticamente tale «di fatto» è la possibilità

esistentiva in cui si determinano effettivamente destino, destino-comune e storia-del-mondo. Solo perché l'esistenza è sempre e soltanto in quanto effettivamente gettata, la storiografia aprirà la silenziosa forza del possibile in modo tanto più efficace quanto più semplicemente e concretamente essa comprende e «soltanto» espone l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità.

Se la storiografia che proviene dalla storicità autentica, ripetendo, rivela nella sua possibilità l'Esserci essente-ci stato, essa ha per ciò stesso già svelato nel singolare l'«universale». Il problema se la storiografia abbia come suo oggetto la successione degli eventi singoli e «individuali» o anche «leggi», è mal posto fin dalle origini. Il tema della storiografia non è né l'accadimento singolo né un universale che si libra sopra di esso, ma la possibilità essente-stata in modo effettivamente esistente. Questa non è ripetuta come tale, cioè non è compresa in modo storiograficamente autentico, se è deformata a pallido modello ultratemporale. Solo la storicità effettiva e autentica può, come destino deciso, aprire la storia essente-ci-stata in modo tale che, nella ripetizione, la «forza» del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell'esistenza. Non diversamente dalla storicità dell'Esserci estraneo all'attività storiografica, anche la storiografia non prende affatto le mosse dal «presente» e dal solo «reale» odierno per risalire da questo a un passato. Anche l'apertura storiografica si temporalizza partendo dall'avvenire. La «scelta» di ciò che deve costituire l'oggetto possibile della storiografia è già implicita nella scelta effettiva esistentiva della storicità dell'Esserci, nel quale soltanto la storiografia scaturisce e unicamente è.

L'apertura storiografica del «passato», fondata nella ripetizione carica di destino, è così poco «soggettiva» che

essa soltanto garantisce l'«oggettività» della storiografia. Infatti l'oggettività di una scienza è regolata, prima di tutto, dalla sua capacità di offrire alla comprensione, scoperto e nell'originarietà del suo essere, l'ente tematico che le appartiene. In nessuna scienza la «validità universale» delle misure e le pretese di universalità avanzate dal Si e dalla comprensione comune sono così poco possibili criteri di «verità» come nella storiografia autentica.

Solo perché il tema centrale della storiografia è sempre la possibilità dell'esistenza essente-ci stata, e solo perché quest'ultima effettivamente esiste sempre come storicamente-mondana, è possibile che la storiografia esiga un inflessibile orientamento nei «fatti». Pertanto l'indagine effettiva si ramifica in vari modi e assume a suo oggetto la storia dei mezzi, delle opere, della cultura, dello spirito e delle idee. La storia, inoltre, in quanto tramandantesi, è sempre in se stessa in un suo stato interpretativo che, a sua volta, ha la propria storia; di conseguenza la storiografia progredisce per lo più verso l'essente-ci stato attraverso la storia del tramandamento. Da ciò deriva il fatto che la ricerca storiografica concreta è in un rapporto di vicinanza variabile col suo tema autentico. Lo storiografo che sin dall'inizio si «getta» sulla «visione del mondo» di un'epoca, non ha ancora dimostrato di comprendere il suo oggetto in modo autenticamente storico anziché «estetico». E d'altra parte l'esistenza di uno storiografo che pubblica «soltanto» fonti può avere il crisma della storicità autentica.

Di conseguenza, il prevalere di un interesse storiografico differenziato ed estendentesi fino alle culture più lontane e più primitive non costituisce ancora una prova della storicità autentica di un'«epoca». In fondo la comparsa di un problema dello «storicismo» è il sintomo più evidente del fatto che la storiografia tende a estraniare l'Esserci dalla sua

storicità autentica. Questa non abbisogna necessariamente della storiografia. Epoche non storiografiche non sono per ciò stesso non storiche.

La possibilità che la storiografia possa essere o «di vantaggio» o «di svantaggio per la vita», si fonda nel fatto che la vita è storica nelle radici del suo essere e che, di conseguenza, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica. Nella seconda delle sue Considerazioni inattuali (1874) Nietzsche ha colto l'essenziale circa «i vantaggi e gli svantaggi della storiografia per la vita» e lo ha esposto in modo chiaro e persuasivo. Egli distingue tre specie di storiografia: la monumentale, la antiquaria e la critica, senza però giustificare esplicitamente la necessità di questa triplicità e il fondamento della sua unità. La triplicità della storiografia è prefigurata nella storicità stessa dell'Esserci. Questa fa anche comprendere in qual modo la storiografia autentica debba costituire l'unità concreta ed effettiva di siffatte tre possibilità. La suddivisione di Nietzsche non è casuale. L'inizio della sua Considerazione fa supporre che egli comprendesse più di quanto abbia detto.

In quanto storico l'Esserci è possibile solo sul fondamento della temporalità. Questa si temporalizza nell'unità estatico-orizzontale delle sue estasi. L'Esserci esiste autenticamente come ad-veniente nell'apertura decisa di una possibilità scelta. Ritornando decisamente a se stesso, l'Esserci, ripetendo, è aperto alle possibilità «monumentali» dell'esistenza umana. La storiografia che trae origine da tale storicità è «monumentale». In quanto essente-stato, l'Esserci è consegnato al suo esser-gettato. Nella ripetizione che si appropria del possibile è prefigurata la possibilità della rispettosa conservazione dell'esistenza essente-ci stata, a cui si era rivelata la possibilità ora afferrata. In quanto

monumentale, la storiografia autentica è quindi «antiquaria». L'Esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, essere-stato e presente. Quest'ultimo, come attimo, apre autenticamente l'oggi. Ma nella misura in cui l'oggi è interpretato in base alla comprensione ad-veniente-ripetente della possibilità di esistenza afferrata, la storiografia autentica diviene una de-presentazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi. La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del «presente». La storicità autentica è il fondamento dell'unità possibile delle tre modalità della storiografia. Ma il fondamento del fondamento [der Grund des Fundaments] della storiografia autentica è la temporalità come senso esistenziale dell'essere della Cura.

L'esposizione concreta dell'origine storico-esistenziale della storiografia si compie nell'analisi della tematizzazione costitutiva di questa scienza. La tematizzazione storiografica ha il suo punto centrale nell'elaborazione della situazione ermeneutica che si apre col decidersi dell'Esserci, esistente storicamente, per l'apertura ripetente dell'essente-ci stato. La possibilità e la struttura della verità storiografica sono da esporsi in base all'apertura («verità») autentica dell'esistenza storica. Ma poiché i concetti fondamentali delle scienze storiografiche, concernenti tanto l'oggetto quanto il metodo, sono concetti esistenziali, ne consegue che la teoria delle scienze dello spirito presuppone un'interpretazione tematicamente esistenziale della storicità dell'Esserci. Proprio essa è il fine cui cercano costantemente di avvicinarsi le indagini di W. Dilthey, e che è chiarito in modo più penetrante dalle idee del conte Yorck von Wartenburg.

§ 77 La connessione della presente esposizione del problema della storicità con le ricerche di W. Dilthey e le idee del conte Yorck

L'esame del problema della storia che abbiamo condotto è frutto dell'assimilazione dell'opera di Dilthey. Essa fu convalidata e anche consolidata dalle tesi del conte Yorck, quali si trovano sparse nelle sue lettere a Dilthey.[218]

Ancor oggi è largamente diffusa un'immagine di Dilthey secondo cui egli fu il «sensibile» interprete della storia dello spirito, particolarmente della storia della letteratura, che si sforzò di raggiungere «anche» una demarcazione tra scienze della natura e scienze dello spirito, attribuendo alla storia di queste scienze e alla «psicologia» un ruolo particolare e diluendo il tutto in una «filosofia della vita» relativistica. Per una considerazione superficiale questa definizione è «esatta». Ma le sfugge la «sostanza». Essa nasconde più di quanto rivela.

Il lavoro scientifico di Dilthey può essere suddiviso schematicamente in tre campi: studi sulla teoria delle scienze dello spirito e sulla loro distinzione dalle scienze della natura; indagini sulla storia delle scienze umane, della società e dello Stato; tentativi per una psicologia in cui doveva essere esposto «l'intero fatto dell'uomo». Ricerche di teoria della scienza, di storia della scienza ed ermeneutico-psicologiche si incrociano e si intersecano continuamente. Dove prevale una prospettiva, anche le altre sono già presenti e operanti. Ciò che ha l'apparenza della discordanza e della «prova» insufficiente e casuale, è invece il frutto di una inquietudine elementare in vista d'un solo fine: portare la «vita» nella comprensione filosofica e assicurare a questa comprensione un fondamento

ermeneutico nella «vita stessa». Tutto si incentra nella «psicologia», la quale deve comprendere la «vita», nel complesso storico del suo sviluppo e dei suoi effetti, come la maniera in cui l'uomo è in quanto possibile oggetto delle scienze dello spirito e, contemporaneamente, radice di queste scienze. L'ermeneutica è l'autochiarificazione di questa comprensione; solo in forma derivata essa è metodologia della storiografia.

A determinare l'indirizzo gnoseologico che Dilthey diede sovente alle sue pubblicazioni furono le discussioni contemporanee, nelle quali gli sforzi che egli compiva per giungere a una fondazione delle scienze dello spirito erano unilateralmente sospinti verso il campo della teoria della scienza. La «logica delle scienze dello spirito» è per lui così poco centrale quanto poco la sua «psicologia» è «soltanto» diretta al miglioramento della scienza positiva dello psichico.

La tendenza filosofica più autentica di Dilthey viene esplicitamente e inequivocabilmente in chiaro nel carteggio che egli scambiò col suo amico conte Yorck, e in cui egli fa riferimento al «comune interesse che ci unisce per la comprensione della storicità» (corsivo mio).[219] L'assimilazione delle indagini di Dilthey, che solo ora sono completamente accessibili, richiede la costanza e la concretezza di un'analisi radicale. Non è questo il luogo per una discussione approfondita dei problemi che lo mossero e del modo in cui egli fu mosso da essi.[220] Ci proponiamo invece di esaminare in via preliminare alcune idee centrali del conte Yorck mediante la scelta di alcuni passi caratteristici del suo epistolario.

Ciò che spinge Yorck a un incontro con la problematica e l'opera di Dilthey si fa chiaro proprio nella sua presa di

posizione di fronte ai compiti della disciplina fondamentale, la psicologia analitica. Della dissertazione accademica di Dilthey Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie egli scrive: «L'introspezione come mezzo conoscitivo primario e l'analisi come procedimento conoscitivo primario vi sono saldamente affermate. Su questa base sono formulate affermazioni che i riscontri propri confermano. Non è però fatto alcun passo innanzi verso un'analisi critica, una chiarificazione e quindi una confutazione immanente della psicologia costruttiva e dei suoi postulati» (Briefwechsel, p. 177). «La rinuncia al vaglio critico, cioè alla delucidazione della provenienza psicologica nei singoli casi e nell'elaborazione specifica, dipende, a mio avviso, dal concetto e dalla funzione che lei attribuisce alla teoria della conoscenza» (p. 177). «La spiegazione della inapplicabilità (che è affermata e chiarita) è data solo da una teoria della conoscenza. Essa deve render conto dell'adeguatezza dei metodi scientifici, deve dar fondamento alla dottrina del metodo, mentre ora i metodi sono ricavati (alla ventura, debbo dire) dai singoli campi» (p. 179 sgg.).

In questa esigenza di Yorck – in fondo è quella di una logica che preceda e guidi le scienze, come furono la logica platonica e quella aristotelica – è implicito il compito di un'elaborazione positiva e radicale delle diverse strutture categoriali dell'ente che è natura e dell'ente che è storia (l'Esserci). Yorck trova che le ricerche di Dilthey «accentuano troppo poco la differenza specifica fra l'ontico e lo storico» (corsivo mio). «In particolare, il procedimento comparativo è fatto valere come metodo delle scienze dello spirito. Qui dissento da lei… La comparazione è sempre estetica, rimane sempre legata alla forma. Windelband attribuisce forme alla storia. Il suo concetto di tipo è senz'altro più profondo. Non si tratta di forme ma di

caratteri. Per lui la storia è una serie di figure, di singole forme, è esigenza estetica. Per chi si muova nell'ambito della scienza della natura, oltre alla scienza non rimane altra via di appagamento che il godimento estetico. Il suo concetto di storia è invece quello di una connessione di forze, di un'unità di forze a cui la categoria di forma dovrebbe essere applicabile solo in modo traslato» (p. 193).

Muovendo dal suo sicuro istinto della «differenza fra l'ontico e lo storico», Yorck riconosce quanto saldamente la ricerca storica tradizionale continui ad attenersi a «determinazioni puramente oculari» (p. 192), dirette a ciò che ha corpo e forma.

«Ranke è un grande oculare per il quale nulla di ciò che è scomparso può diventare realtà attuale… Da tutto il suo modo di essere deriva a Ranke anche la limitazione della materia della storia al politico. Solo questo è drammatico» (p. 60). «Le modificazioni che il corso del tempo ha portato mi sembrano inessenziali, e mi permetto di darne un giudizio diverso. Infatti, ad esempio, io considero la cosiddetta Scuola storica come una semplice corrente secondaria del medesimo alveo e vedo in essa soltanto il momento di un'antitesi in atto da lungo tempo. Il nome porta in sé qualcosa di ingannevole. Quella Scuola non era affatto storica (corsivo mio), ma antiquaria e costruiva su basi estetiche, mentre la grande corrente dominante era quella della costruzione meccanica. Dunque ciò che essa, in fatto di metodo, aggiunse al metodo della razionalità era null'altro che senso dell'insieme» (p. 68 sgg.).

«Il filologo puro concepisce la storia come un gabinetto di antichità. Dove non c'è nulla di palpabile, dove solo una trasposizione psichica vivente è in grado di condurre, là i signori non vanno. Essi sono appunto, nel profondo,

studiosi di scienze naturali e ancor più assumono un atteggiamento da scettici quando manca l'esperimento. Bisogna tenersi lontani da quel guazzabuglio che consiste, ad esempio, nel vedere quante volte Platone sia stato nella Magna Grecia o a Siracusa. Da ciò non dipende nulla di veramente vitale. Questa maniera del tutto estrinseca, che ho ora esaminata criticamente, finisce per essere un grande punto interrogativo ed è votata allo scacco dinanzi alle grandi realtà come Omero, Platone, il Nuovo Testamento. Ogni realtà effettiva si muta in schemi se è considerata come 'cosa in sé', se non è oggetto di esperienza vissuta» (p. 61).

«Di fronte alle forze del tempo, questi 'scienziati' assumono lo stesso atteggiamento che gli ambienti raffinati francesi assunsero di fronte al movimento della Rivoluzione. Qui come là, formalismo, culto della forma. Definizioni relative sono l'ultima parola in fatto di saggezza. Questo orientamento mentale ha naturalmente la sua storia non ancora scritta, io credo. L'infondatezza del pensiero e della fede in esso – dal punto di vista gnoseologico si tratta di un atteggiamento metafisico – è un prodotto storiografico» (p. 39). «Le ondate provocate dal principio eccentrico che più di quattrocento anni fa inaugurò una nuova epoca mi sembrano molto lontane e appiattitesi; la conoscenza mi sembra giunta al superamento di se stessa, e l'uomo così estraniato da sé da non vedere più se stesso. L'uomo moderno, cioè l'uomo post-rinascimentale, è maturo per il seppellimento» (p. 83). Viceversa: «Ogni storiografia veramente viva e non soltanto riproducente la vita è critica» (p. 19). «Ma la conoscenza della storia, nella sua parte migliore, è conoscenza delle fonti nascoste» (p. 109). «Ciò che nella storia fa spettacolo e balza agli occhi non è l'aspetto più importante. Le nervature sono invisibili, come lo è, in generale, l'essenziale. Allo stesso modo in cui si dice:

‘Se foste silenziosi, diverreste forti’, si potrebbe dire: ‘Se sarete silenziosi, sentirete, cioè comprenderete’» (p. 26). «Perciò godo del tacito soliloquio e dell’incontro con lo spirito della storia. Questo spirito non è apparso a Faust nella sua cella e neppure al maestro Goethe. Essi non sarebbero però fuggiti spaventati dinanzi a esso, per quanto straordinaria e impressionante potesse essere l’apparizione. Perché essa è fraterna e familiare in un senso diverso e più profondo di quello in cui lo sono gli abitatori del bosco e del campo. Questa fatica assomiglia alla lotta di Giacobbe; per il lottante stesso è una conquista sicura. Questo è ciò che importa in primo luogo» (p. 133).

Yorck giunge a capire chiaramente i caratteri fondamentali della storia come «virtualità», muovendo dalla conoscenza del carattere d’essere dell’Esserci umano stesso; non quindi mediante una considerazione epistemologica dell’oggetto della scienza storica: «Che la totalità dei dati psico-fisici non sia [‘essere’, qui, equivale a semplice-presenza naturale. Nota mia] ma viva, è il punto germinale della storicità. Una riflessione su di me che non si diriga su un io astratto ma sulla concretezza della mia ipseità, mi scoprirà storicamente determinato così come la fisica mi riconosce cosmicamente determinato. Come sono natura così sono storia…» (p. 71). E Yorck, che andava oltre le «definizioni relative» non genuine e i relativismi «infondati», non tarda a trarne le ultime conseguenze sulla scorta della sua chiara visione della storicità dell’Esserci. «Ma, d’altra parte, una sistematica disgiunta dalla storiografia è metodologicamente inadeguata, data l’intima storicità dell’autocoscienza. Allo stesso modo in cui la fisiologia non può prescindere dalla fisica, così la filosofia, tanto più se critica, non può prescindere dalla storicità. Comportamento proprio e storicità stanno fra loro come il

respiro e la pressione atmosferica e, per paradossale che ciò possa sembrare, la non-storicizzazione del filosofare mi sembra, quanto al metodo, un residuo metafisico» (p. 69). «Poiché filosofare è vivere, per questo (non si allarmi) c'è, secondo me, una filosofia della storia. Ma chi potrebbe scriverla! Certo non nel modo in cui finora è stata intesa e tentata, come ella ha inconfutabilmente dimostrato. L'impostazione data finora è appunto falsa e insensata, ma non è l'unica possibile. Perciò non ci può essere alcun filosofare reale che non sia storiografico. La separazione tra filosofia sistematica ed esposizione storiografica è essenzialmente sbagliata» (p. 251). «Il poter divenir pratica è certamente il titolo giuridico autentico di ogni scienza. Ma la prassi matematica non è l'unica. Lo scopo pratico del nostro punto di vista è quello pedagogico, nel senso più ampio e profondo della parola. Esso è l'anima di ogni vera filosofia ed è la verità di Platone e Aristotele» (p. 42 sgg.). «Ella sa che cosa io pensi della possibilità di un'etica come scienza. Tuttavia si può sempre fare qualcosa di migliore. Per chi sono in realtà questi libri? Archivi su archivi. L'unica cosa notevole che contengono è lo sforzo di procedere dalla fisica all'etica» (p. 73). «Se si concepisce la filosofia come manifestazione della vita e non come espettorazione di un pensiero senza basi, che appare tale perché avulso dal terreno della coscienza, il compito sarà tanto scarno nel risultato quanto aggrovigliato e arduo nella esecuzione. La mancanza di pregiudizi ne è il presupposto, e già questo è difficile a raggiungersi» (p. 250).

Che Yorck abbia cercato, in opposizione all'ontico (oculare), di comprendere e determinare categorialmente il contenuto della storiografia e quindi di portare la «vita» su un piano di comprensione scientificamente adeguato, appare chiaro dagli accenni che egli fa al tipo di difficoltà di

ricerche del genere: la mentalità estetico-meccanicistica «trova con maggior facilità la sua espressione terminologica, spiegabile con l'ampia provenienza dei termini dall'ocularità, di quanto non possa un'analisi che risale oltre l'intuizione. Ciò che invece penetra nel fondo della vita è contrario a una esposizione essoterica; dal che consegue tutta la terminologia disabituale, simbolica e inevitabile. Dalle caratteristiche particolari del pensiero filosofico deriva la particolarità dei suoi mezzi espressivi» (p. 70 sgg.). «Ma lei conosce la mia predilezione per il paradosso, predilezione che io giustifico osservando che la paradossalità è un contrassegno della verità e che la communis opinio non è certamente mai nella verità, perché è il sedimento elementare di una semicomprensione generalizzante che ha con la verità lo stesso rapporto che il vapore di zolfo ha col fulmine che lo ha lasciato dietro di sé. La verità non è mai elemento. Lo Stato dovrebbe assumersi il compito pedagogico di dissolvere l'opinione pubblica elementare, e di favorire il più possibile, mediante l'educazione, l'individualizzazione del vedere e dell'osservare. Si avrebbero allora, al posto della cosiddetta coscienza pubblica (questa esteriorizzazione radicale), di nuovo coscienze individuali che si farebbero forti» (p. 249 sgg.).

L'interesse alla comprensione della storicità si concreta nel compito di una determinazione della «differenza di genere fra l'ontico e lo storico». Con ciò è stabilito il fine fondamentale della «filosofia della vita». Nondimeno l'impostazione dei problemi richiede una radicalizzazione di principio. In qual modo sarà possibile comprendere filosoficamente e determinare «categorialmente» la storicità nella sua differenza dall'ontico, se non riconducendo sia l'«ontico» sia lo «storico» a un'unità più originaria che

renda possibile la comparazione e la differenziazione? Ma ciò implica la consapevolezza che: 1) Il problema della storicità è un problema ontologico vertente sulla costituzione dell'essere dell'ente storico. 2) Il problema dell'ontico è il problema ontologico della costituzione d'essere dell'ente difforme dall'Esserci, della semplice-presenza nel significato più ampio. 3) L'ontico è solo una regione dell'ente. L'idea dell'essere abbraccia «ontico» e «storico». Essa è ciò che deve lasciarsi «differenziare nei generi».

Non è a caso che Yorck designa l'ente non storico semplicemente come l'ontico. Ciò non è che il riverbero del dominio ininterrotto dell'ontologia tradizionale che, derivando dall'impostazione antica del problema dell'essere, mantiene la problematica ontologica in una prospettiva fondamentalmente ristretta. Il problema della differenza fra l'«ontico» e lo «storico» può essere elaborato come problema speculativo solo se prima ci si è assicurato il filo conduttore attraverso la delucidazione ontologico-fondamentale del problema del senso dell'essere in generale.[221] Si rende così chiaro in quale senso l'analitica esistenziale-temporale preparatoria dell'Esserci abbia deciso di occuparsi dello spirito del conte Yorck per servire all'opera di Dilthey.

CAPITOLO SESTO
TEMPORALITÀ E INTRATEMPORALITÀ COME ORIGINE DEL CONCETTO ORDINARIO DEL TEMPO

§ 78 L'incompletezza della precedente analisi temporale dell'Esserci

PER dimostrare che la temporalità costituisce l'essere dell'Esserci, abbiamo fatto vedere che la storicità, in quanto costituzione d'essere dell'esistenza, è, «in fondo», temporalità. L'interpretazione del carattere temporale della storia ebbe luogo senza riferimento al «fatto» che ogni accadimento scorre «nel tempo». Nel corso dell'analisi esistenziale-temporale abbiamo tolto la parola alla comprensione quotidiana dell'Esserci, che di fatto conosce la storia soltanto come accadere «intratemporale». Ma se la analitica esistenziale deve rendere ontologicamente trasparente l'Esserci proprio nella sua effettività, è necessario che sia restituito esplicitamente il suo buon diritto anche all'interpretazione «ontico-temporale» della storia. Il tempo «in cui» si incontra l'ente merita tanto più necessariamente un'analisi fondamentale in quanto anche gli eventi naturali, oltre alla storia, sono determinati «mediante il tempo». Più elementare ancora della constatazione che nelle scienze della storia e della natura è presente il «fattore tempo» è il fatto che l'Esserci, già prima di qualsiasi indagine tematica, «fa i conti col tempo» e si regola secondo il tempo. E qui, di nuovo, è decisivo il «fare i conti» da parte

dell'Esserci «col suo tempo», «fare i conti» che precede qualsiasi uso dei mezzi di misura costruiti in vista della determinazione del tempo. Quello precede questo, e rende possibile qualcosa come l'uso di orologi.

Esistendo effettivamente, il singolo Esserci «ha tempo» o «non ha tempo». «Si prende tempo» o «affretta i tempi». Perché l'Esserci si prende «tempo» e perché può «perderne»? Da dove prende tempo? In che rapporto è questo tempo con la temporalità dell'Esserci?

L'Esserci effettivo tiene conto del tempo senza comprendere esistenzialmente la temporalità. Il comportamento elementare del far i conti col tempo deve essere spiegato prima che si possa chiedere che cosa significhi che l'ente è «nel tempo». Ogni comportamento dell'Esserci deve esser interpretato a partire dal suo essere, cioè dalla temporalità. Bisogna far vedere in qual modo l'Esserci temporalizzi, in quanto temporalità, un comportamento in cui si rapporta al tempo nel modo del tenerne conto. La caratterizzazione della temporalità finora compiuta è quindi non solo incompleta in linea generale per non aver preso in esame tutte le dimensioni del fenomeno, ma è difettiva in linea di principio perché della temporalità come tale fa parte il tempo del mondo nel senso rigoroso del concetto esistenziale-temporale del mondo. Bisogna spiegare in qual modo questo fenomeno sia possibile e perché sia necessario. Ne risulterà chiarito anche il «tempo» ordinariamente conosciuto, il «tempo in cui» si presenta l'ente e, con esso, anche l'intratemporalità di questo ente.

L'Esserci quotidiano che si prende tempo incontra il tempo innanzi tutto nell'utilizzabile e nella semplice-presenza che incontra nel mondo. Il tempo così «esperito» è interpretato nell'orizzonte della comprensione dell'essere

più prossima, cioè come qualcosa di (in qualche modo) semplicemente-presente. Come e perché l'Esserci giunga a formarsi il concetto ordinario del tempo, dev'essere spiegato in base alla costituzione d'essere dell'Esserci che si prende cura del tempo, costituzione che è fondata nella temporalità. Il concetto ordinario del tempo deve la sua origine a un livellamento del tempo originario. La dimostrazione di questa provenienza del concetto ordinario del tempo giustifica l'interpretazione precedente della temporalità come tempo originario.

Nel corso dell'elaborazione del concetto ordinario del tempo si delinea un'importante alternativa: se al tempo debba essere attribuito un carattere «soggettivo» oppure «oggettivo». Quando il tempo è concepito come essente in sé, è tuttavia prevalentemente attribuito all'«anima». Quando ha invece un carattere «conforme alla coscienza», ha nondimeno una funzione «oggettiva». Nella interpretazione hegeliana del tempo le due possibilità sono in un certo senso superate. Hegel tenta di determinare la connessione fra «tempo» e «spirito» per far capire perché lo spirito, in quanto storia, «cada nel tempo». Apparentemente la nostra interpretazione della temporalità dell'Esserci e dell'appartenenza all'Esserci del tempo del mondo coincide, quanto al risultato, con la dottrina di Hegel. Ma poiché la nostra analisi del tempo si distingue fondamentalmente, già nell'impostazione, da quella hegeliana, e poiché, quanto al suo fine, cioè al suo intento ontologico fondamentale, è orientata in senso opposto al pensiero hegeliano, una breve esposizione della interpretazione hegeliana del rapporto fra tempo e spirito può servire a chiarire indirettamente e a concludere provvisoriamente l'interpretazione ontologico-esistenziale della temporalità dell'Esserci, del tempo del mondo e dell'origine del concetto ordinario del tempo.

La questione se e come al tempo appartenga un «essere», perché e in quale senso noi lo diciamo «essente», potrà trovare una risposta solo dopo che avremo mostrato come la temporalità stessa, nell'insieme della sua temporalizzazione, renda possibile qualcosa come una comprensione dell'essere e un chiamare l'ente. Ecco l'articolazione del capitolo: la temporalità dell'Esserci e il prendersi cura del tempo (§ 79); il tempo di cui ci si prende cura e l'intratemporalità (§ 80); l'intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo (§ 81); demarcazione della connessione ontologico-esistenziale fra temporalità, Esserci e tempo-mondano contro la concezione hegeliana del rapporto fra tempo e spirito (§ 82); l'analisi esistenziale-temporale dell'Esserci e il problema ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale (§ 83).

§ 79 La temporalità dell'Esserci e il prendersi cura del tempo

L'Esserci esiste come un ente per il quale, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. Essenzialmente avanti-a-sé, esso si è progettato nel suo poter-essere prima di ogni semplice e successiva considerazione di sé. Nel progetto, l'Esserci si svela come gettato. Gettato nell'abbandono al «mondo», l'Esserci, prendendo cura, cade deiettivamente nel mondo. In quanto Cura, cioè esistendo nell'unità del progetto deiettivo e gettato, l'Esserci è aperto nel suo Ci. Essendo-assieme agli altri, l'Esserci si mantiene in uno stato interpretativo medio che si articola nel discorso e si esprime nel linguaggio. L'essere-nel-mondo si è già sempre espresso e, in quanto esser-presso l'ente che si incontra dentro il mondo, si esprime costantemente nel chiamare e nel parlare

di ciò stesso di cui si prende cura. Il prendersi cura, che comprende sulla scorta della visione ambientale preveggente, si fonda nella temporalità, e precisamente nel modo della presentazione aspettante-ritenente. Nella misura in cui in base alla visione ambientale preveggente calcola, fa piani, provvede, previene, l'Esserci dice già sempre, esplicitamente o no: «poi» accadrà questo, «prima che» quello sia stato sbrigato, «ora» deve essere rifatto ciò che «allora» non andò a buon fine.

Nel «poi» il prendersi cura si esprime come aspettantesi, nell'«allora» come ritenente e nell'«ora» come presentante. Nel «poi» è incluso, per lo più inesplicitamente, l'«ora non ancora»; il che significa che esso è espresso in una presentazione aspettantesi-ritenente o aspettantesi-obliante. L'«allora» cela in sé l'«ora non più». In esso si esprime il ritenere come presentazione aspettantesi. Il «poi» e l'«allora» sono ambedue concepiti in riferimento a un «ora»; il che vuol dire che la presentazione ha una sua importanza specifica. Essa si temporalizza sempre in unità con l'aspettarsi e col ritenere, anche se modificati in oblio non-aspettantesi; modo, questo, in cui la temporalità si irretisce nel presente che, presentando, dice prevalentemente «ora-ora». Ciò che il prendersi cura si aspetta come prossimo è risolto nel «subito», e ciò che era innanzi tutto disponibile o perduto lo è nell'«or ora». L'orizzonte del ritenere, esprimentesi nell'«allora», è il «prima»; l'orizzonte del «poi» è il «dopo» (il «venturo»); l'orizzonte dell'«ora» è l'«adesso».

Ma ogni «poi» è, come tale, un «poi, quando...» ogni «allora» è un «allora che...» ogni «ora» è un «ora che...». Questa struttura relazionale apparentemente ovvia dell'«ora», dell'«allora» e del «poi» noi la chiamiamo databilità. Per il momento dobbiamo lasciar perdere del

tutto la questione se la databilità presupponga una datazione effettiva mediante una «data» stabilita per mezzo del calendario. Anche senza queste «date», l'«ora», il «poi» e l'«allora» sono più o meno rigorosamente datati. La mancanza di una determinazione precisa della data non significa che manchi la struttura della databilità o che essa sia casuale.

Che cos'è ciò di cui la databilità fa parte in linea essenziale e in che cosa si fonda? Ma si può porre una questione più superflua di questa? Con l'«ora che…» noi intendiamo «notoriamente» un «punto del tempo». L'«ora» è tempo. Noi comprendiamo senza difficoltà che cosa significano l'«ora-che», il «poi-quando» e l'«allora-che». In qualche modo comprendiamo anche che essi sono connessi «col tempo». Che ciò significhi il «tempo» stesso, come questo sia possibile e che cosa significhi «tempo»: tutto ciò non è però concettualmente già in chiaro nella comprensione «naturale» dell'«ora» e degli altri momenti a esso connessi. Ma è davvero ovvio che noi «comprendiamo senza difficoltà» qualcosa come l'«ora», il «poi» e l'«allora», e che li usiamo «naturalmente»? Dove prendiamo questo «ora-che…»? Abbiamo forse trovato qualcosa di simile fra gli enti intramondani o fra le semplici-presenze? Certamente no. Si tratta forse di qualcosa che è stato trovato? Ci siamo veramente impegnati nella sua ricerca e nella sua determinazione? Lo impieghiamo «ognora» senza averlo mai assunto esplicitamente e ne facciamo uso costantemente, magari in modo inesplicito. Il più comune e quotidiano dei discorsi, ad esempio: «fa freddo», implica un «ora che…». Per quale motivo l'Esserci, quando si volge a ciò di cui si prende cura, esprime, sia pure non verbalmente, un «ora che…» o un «poi, quando…» o un «allora che…»? Perché quando ci si rivolge a qualcosa interpretandolo si

esprime anche se stessi, cioè si esprime l'esser-presso l'utilizzabile comprendendolo ambientalmente; esser-presso che, scoprendo l'utilizzabile, lo lascia incontrare. E perché infine, l'esser-presso, nel chiamare che interpreta qualcosa e ne parla, si fonda in una presentazione ed è possibile solo come tale.[222]

La presentazione aspettantesi-ritenente interpreta se stessa. E ciò, di nuovo, è possibile solo perché essa, in se stessa estaticamente aperta, è già sempre dischiusa a se stessa e articolabile nell'interpretazione comprendente-discorrente. Poiché la temporalità costituisce in modo estatico-orizzontale l'essere aperto del Ci nella radura, essa è originariamente già sempre interpretabile, e come tale nota, al Ci. La presentazione autointerpretantesi, cioè l'interpretato espresso nell'«ora», noi lo chiamiamo «tempo». Ciò rivela semplicemente che la temporalità, riconoscibile in quanto estaticamente aperta, innanzi tutto e per lo più è nota soltanto in questo contesto interpretativo guidato dal prendersi cura. La comprensibilità e la riconoscibilità «immediate» del tempo non escludono tuttavia che la temporalità originaria come tale l'origine che in essa si temporalizza del tempo espresso rimangano disconosciute e incomprese.

Il fatto che ciò che è interpretato mediante l'«ora», il «poi» e l'«allora» abbia essenzialmente la struttura della databilità, costituisce la prova più elementare della provenienza dell'interpretato dalla temporalità autointerpretantesi. Dicendo «ora» noi intendiamo già sempre, anche se non lo diciamo, un ora «che questo e quello». Perché? Perché l'«ora» interpreta una presentazione dell'ente. Nell'«ora che…» si rivela il carattere estatico del presente. La databilità dell'«ora», del «poi» e dell'«allora» è il riflesso della costituzione estatica

della temporalità e, come tale, è essenziale anche per il tempo espresso. La struttura della databilità dell'«ora», del «poi» e dell'«allora» dimostra la loro provenienza dalla temporalità, dimostra cioè che sono essi stessi tempo. L'espressione interpretativa dell'«ora», del «poi» e dell'«allora» è l'indicazione di tempo più originaria.[155n] E poiché nell'unitàestatica della temporalità (che nella databilità è compresa in modo non tematico e non riconosciuta come tale) l'Esserci è già sempre aperto a se stesso come essere-nel-mondo e, di conseguenza, ha già sempre scoperto l'ente intramondano, il tempo interpretato risulta costantemente datato a partire dall'ente che si incontra nell'apertura del Ci: ora che… la porta si apre; ora che… mi manca il libro, e così via.

In base alla stessa origine dalla temporalità estatica anche gli orizzonti propri dell'«ora», del «poi» e dell'«allora» hanno il carattere della databilità nella forma dell'«adesso che…» del «dopo quando…» e del «prima che…».

Se l'aspettarsi si interpreta comprendendosi nel «poi» e così, in quanto presentazione, comprende ciò che si aspetta a partire dall'«ora», ne viene che, nella «indicazione» del «poi», è già introdotto il «e ora non ancora». L'aspettarsi presentante comprende il «fin quando». L'interpretare articola questo «fin quando», cioè «fin quando è il suo tempo» come frattempo, a cui inerisce ugualmente una relazione di databilità. Questa relazione trova la sua espressione nel «durante…». Il prendersi cura può articolare nuovamente il «durante» stesso in base all'aspettarsi e per mezzo di ulteriori «indicazioni» di «poi». Il «fin quando» viene suddiviso mediante una enumerazione di «da poi a poi», che sono però «compresi» anticipatamente nel progetto del «poi» primario proprio dell'aspettarsi. La comprensione presentante-aspettantesi

del «durante» articola il «durare». Questo durare è, di nuovo, il tempo quale si rivela nell'auto-interpretazione della temporalità e quale viene via via compreso in modo non tematico nel prendersi cura, sotto forma di «tesa di tempo». La presentazione ritenente e aspettantesi, interpretando trae «fuori» un «durante» esteso solo perché essa è aperta a se stessa come l'es-tensione estatica della temporalità storica, anche se non si riconosce come tale. Ma con ciò si rivela un'altra caratteristica del tempo «indicato». Non è solo il «durante» a esser teso-fra, ma ogni «ora», ogni «poi» e ogni «allora» ha sempre, con la struttura della databilità, una estensione fra mutevoli tratti di tempo; «ora»: nell'intervallo, a pranzo, nella serata d'estate; «poi»: durante la colazione, salendo, eccetera.

Il prendersi cura aspettantesi-ritenente-presentante «si dà» tempo in modi diversi e, prendendone cura, se lo indica, a prescindere da e prima di qualsiasi calcolo specifico e qualsiasi determinazione del tempo. In tal modo il tempo è datato, nei rispettivi modi del dar-si tempo prendendo cura, in base a ciò di cui ci si prende cura dentro il mondo e di ciò che è aperto nella comprensione emotivamente situata, in base a ciò che si fa «durante il giorno». A seconda che l'Esserci si immedesimi nell'aspettazione di ciò di cui si prende cura e, non-aspettandosi se stesso, si dimentichi di sé, anche il suo tempo gli resta nascosto, quel tempo che esso stesso si «dà» e che è nascosto proprio dal modo di questo «darsi». Nel «lasciarsi vivere» quotidiano prendendosi cura, l'Esserci non si comprende mai come percorrente una successione continua di puri «ora». A causa del nascondimento, il tempo che l'Esserci si dà ha, per così dire, delle lacune. Sovente, riandando al tempo «impiegato», non riusciamo più a fissare un «giorno». Questa sconnessione del tempo lacunoso non è

però una frantumazione, bensì un modo della temporalità già sempre aperta ed estaticamente estesa. La maniera in cui «scorre» il tempo «dato» e il modo in cui il prendersi cura se lo indica più o meno esplicitamente possono esser spiegati in maniera fenomenologica adeguata solo se, da un lato, è evitata la «rappresentazione» teorica di un flusso continuo di «ora» e, dall'altro, se si comprende che le maniere possibili in cui l'Esserci si dà e si prende tempo sono da determinarsi primariamente in base al modo in cui l'Esserci, corrispondentemente alla sua rispettiva esistenza, «ha» il suo tempo.

Precedentemente abbiamo definito l'esistere autentico e inautentico rispetto ai modi di temporalizzazione della temporalità che ne costituiscono il fondamento. È risultato che l'indecisione dell'esistenza inautentica si temporalizza nel modo di una presentazione non-aspettantesi e obliante. L'indeciso comprende se stesso in base alle circostanze e ai casi accidentali che incontra in questa presentazione e che, vicendevolmente, gli si impongono perché più vicini. Disperdendosi in vario modo presso ciò di cui si prende cura, l'indeciso vi perde contemporaneamente il suo tempo. Di qui la sua frase tipica: «Non ho tempo». Come l'esistere inautentico perde costantemente il suo tempo e quindi non ne «ha» mai, così il carattere distintivo della temporalità dell'esistenza autentica è quello di non perdere mai tempo, nella decisione, e quindi di «avere sempre tempo». Ecco perché la temporalità della decisione, per quanto concerne il suo presente, ha il carattere dell'attimo. La sua presentazione autentica della situazione non funge da elemento conduttore, ma è mantenuta nell'avvenire essente-stato. L'esistenza, nell'attimo, si temporalizza come estensione totale nel destino, nel senso della stabilità autentica, storica del Se-stesso. Un'esistenza temporale in

questo senso ha «stabilmente» il suo tempo per ciò che la situazione richiede da essa. Ma la decisione apre il Ci in questo modo solo in quanto situazione. Di conseguenza, ciò che è aperto non può mai venir incontro a chi è deciso in modo tale che questi, indeciso di fronte a ciò che è stato aperto, possa perdere in esso il suo tempo.

L'Esserci, effettivamente gettato, può «prendersi» tempo e perderlo soltanto perché a esso, in quanto temporalità estaticamente es-tesa e con l'apertura del Ci fondata in questa temporalità, è assegnato un «tempo».

In quanto aperto, l'Esserci esiste effettivamente nella modalità del con-essere con gli altri. Esso si mantiene in una comprensione comune, media e pubblica. L'«ora che...» e il «poi, quando...» interpretati ed espressi nell'essere-assieme quotidiano sono sostanzialmente compresi anche se la loro datazione è esplicita solo entro certi limiti. Nell'essere-assieme «prossimo» molti Esserci possono dire «assieme»: «ora», pur datando ognuno in modo diverso l'«ora» così espresso: ora che accade questo o quello. L'«ora» così espresso è pronunciato da ognuno nella pubblicità dell'essere-assieme-nel-mondo. Il tempo interpretato ed espresso da ogni singolo Esserci è quindi già sempre reso pubblico come tale in base all'essere-nel-mondo estatico. Ma poiché il prendersi cura quotidiano si comprende a partire dal «mondo» di cui si prende cura, esso conosce il «tempo» che esso si prende come non suo. L'Esserci, prendendosi cura, utilizza il tempo che «c'è» e col quale si calcola. La pubblicità del tempo è tanto più penetrante quanto più l'Esserci effettivo si prende esplicitamente cura del tempo contando propriamente su di esso.

§ 80 Il tempo di cui ci si prende cura e

In via provvisoria occorreva comprendere in qual modo l’Esserci, fondato nella temporalità, esistendo, prende cura del tempo, e in qual modo il tempo diviene pubblico per l’essere-nel-mondo in base al prendere cura interpretante. Ma con ciò è rimasto ancora del tutto vago in quale senso il tempo espresso e pubblico «è», e se esso, in generale, possa essere detto essente. Prima di decidere se il tempo pubblico sia «semplicemente soggettivo» o se sia dotato di «realtà oggettiva» o se non sia né «soggettivo» né «oggettivo», è necessario determinare in modo ancora più preciso il carattere fenomenico del tempo pubblico.

Il farsi pubblico del tempo non è un fatto accessorio e occasionale. Poiché l’Esserci, in quanto estatico-temporale, è già sempre aperto, e poiché dell’esistenza fa parte l’interpretazione comprensiva, l’Esserci si trova ad aver già sempre reso pubblico il tempo nel prendersi cura. Ci si regola secondo esso in modo che debba risultare in qualche modo accessibile a tutti.

Benché il prendersi cura del tempo possa aver luogo nel modo descritto della datazione a partire dagli eventi intramondani, esso in fondo si attua già sempre nell’orizzonte di quel prendersi cura del tempo che noi conosciamo come calcolo astronomico e calendaristico del tempo. Ciò non avviene a caso, ma ha la sua necessità ontologico-esistenziale nella costituzione fondamentale dell’essere dell’Esserci in quanto Cura. Poiché l’Esserci, in virtù della sua essenza, esiste come gettato e deiettivo, esso, prendendosi cura, interpreta il suo tempo nel modo di un calcolo del tempo. Nel calcolo del tempo si temporalizza il farsi-pubblico «vero e proprio» del tempo; di conseguenza si deve dire che l’esser-gettato dell’Esserci è il fondamento

del fatto che «c'è» un tempo pubblico. Per assicurare la comprensibilità della dimostrazione della derivazione del tempo pubblico dalla temporalità effettiva, dovevamo prima di tutto caratterizzare in generale il tempo interpretato nella temporalità del prendersi cura, già solo per chiarire che l'essenza del prendersi cura del tempo non consiste nell'introduzione di determinazioni numeriche nella datazione. Ciò che il calcolo del tempo contiene di decisivo in sede ontologico-esistenziale non consiste quindi neppure nella quantificazione del tempo, ma deve esser concepito più originariamente partendo dalla temporalità dell'Esserci che calcola col tempo.

Il «tempo pubblico» si rivela come il tempo «in cui» si incontrano l'utilizzabile e la semplice presenza. Ne consegue che questo ente non conforme all'Esserci deve esser detto intratemporale. L'interpretazione dell'intratemporalità ci permette una comprensione più originaria dell'essenza del «tempo pubblico» e, nel contempo, rende possibile la determinazione del suo «essere».

L'essere dell'Esserci è la Cura. Questo ente esiste come gettato e deiettivo. Abbandonato al «mondo» scoperto nel suo Ci effettivo e confinato nel «mondo» prendendosene cura, l'Esserci si aspetta il proprio poter-essere-nel-mondo in modo tale da «calcolare» con ciò e su ciò con cui esso, in-vista di questo poter-essere, ha una appagatività alla fine eminente. L'essere-nel-mondo, quotidiano e ambientalmente preveggente, ha bisogno della possibilità di vedere, cioè del chiaro, se vuole aver commercio con l'utilizzabile, prendendosene cura, all'interno di ciò che è semplicemente-presente. Con l'apertura effettiva del suo mondo, per l'Esserci è scoperta la natura. Nel suo esser-gettato l'Esserci è rimesso alla successione di giorno e notte. Il giorno, con la sua luce, rende possibile la visione che la

notte toglie.

Prendendo cura sotto la guida della visione ambientale preveggente e aspettandosi la possibilità di vedere, l'Esserci si dà il suo tempo in base al «poi, quando sarà giorno», comprendendo se stesso in base al proprio lavoro quotidiano. Il «poi» di cui ci si prende cura è datato a partire da ciò che si trova nel rapporto di appagatività ambientale più stretto col fenomeno del farsi chiaro: il sorgere del sole. Poi, quando il sole sorge, è tempo per… Quindi il tempo che l'Esserci deve prendersi, lo data partendo da ciò che, nell'orizzonte dell'abbandono al mondo, è incontrato in esso come qualcosa con cui l'Esserci ha un'appagatività eminente quanto al proprio poter-essere-nel-mondo secondo la visione ambientale preveggente. L'aver cura fa uso della «utilizzabilità» del sole che spande luce e calore. Il sole data il tempo interpretato nel prendersi cura. Da questa datazione trae origine la misura del tempo «più naturale» di tutte, il giorno. Poiché la temporalità dell'Esserci che deve prendersi il suo tempo è finita, anche i suoi giorni sono già contati. Il «mentre è giorno» offre all'aspettarsi prendentesi cura la possibilità di determinare i «poi» di ciò di cui previdentemente ha da prendersi cura, cioè di suddividere il giorno. Ma la suddivisione si compie, di nuovo, in base a ciò che data il tempo: il sole nel suo corso. Il sorgere, il tramonto e il mezzogiorno sono «posti» particolari che l'astro via via occupa. L'Esserci, gettato nel mondo e temporalizzantesi dandosi-tempo, tiene conto del corso del sole che si ripete regolarmente. L'accadere dell'Esserci è giornaliero, e lo è sul fondamento dell'interpretazione datante il tempo quale è predelineata nell'esser-gettato nel Ci.

Questa datazione in base all'astro che irraggia luce e calore e sulla scorta dei suoi «posti» nel cielo è

un'indicazione di tempo che «tutti», essendo-assieme «sotto il medesimo cielo», possono dare sempre e in ugual maniera e che, entro certi limiti, tutti danno in modo uniforme. Il datante è accessibile nel mondo-ambiente e tuttavia non è limitato al rispettivo mondo di mezzi di cui ci si prende cura. In ognuno di questi mondi sono invece già sempre con-scoperti l'ambiente naturale e il mondo-ambiente pubblico.[223] Questa datazione pubblica in cui ognuno indica a se stesso il proprio tempo e su cui ognuno può ugualmente «contare», si serve di una misura pubblicamente accessibile. Questa datazione fa i conti col tenpo nel senso della misurazione del tempo, che richiede quindi un misuratore del tempo, cioè un orologio. Dal che consegue: con la temporalità dell'Esserci, gettato, abbandonato al «mondo», che si dà tempo, è già scoperto anche qualcosa come l'«orologio», cioè un utilizzabile che nel suo ricorrere regolare si è reso accessibile in una presentazione aspettantesi. L'esser-gettato presso l'utilizzabile si fonda nella temporalità. Questa è il fondamento dell'orologio. In quanto condizione della possibilità della necessità effettiva dell'orologio, la temporalità ne condiziona anche la scopribilità. Infatti soltanto l'aspettantesi e ritenente presentazione del corso del sole, quale si incontra nella scoperta dell'ente intramondano, rende possibile ed esige (in quanto auto-interpretantesi) la datazione in base all'utilizzabile del mondo-ambiente pubblico.

L'orologio «naturale», già sempre scoperto con l'esser-gettato effettivo dell'Esserci fondato nella temporalità, motiva e rende possibile la costruzione e l'uso di orologi più maneggevoli; questi orologi «artificiali» dovranno essere «regolati» su quello naturale affinché possano anch'essi rendere accessibile il tempo primariamente scoperto con l'orologio naturale.

Prima di delineare nel loro senso ontologico-esistenziale i tratti fondamentali della costituzione del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio, bisogna definire in modo più completo il tempo di cui ci si prende cura nella misurazione del tempo. Se è la misurazione del tempo a rendere «propriamente» pubblico il tempo di cui ci si prende cura, ne deriva che nell'esame di come il datato si manifesta nella datazione «calcolante», il tempo pubblico dev'essere accessibile in modo fenomenicamente disvelato.

La datazione del «poi», auto-interpretantesi nell'aspettazione prendentesi cura, porta con sé: poi, quando sarà giorno, è tempo per il lavoro quotidiano. Il tempo interpretato nel corso del prendersi cura è già sempre compreso come tempo-per… Il rispettivo «ora che è tempo di questo o quello» è, come tale, sempre adatto a… o inadatto a… L'«ora», e ogni altro modo del tempo interpretato, non è soltanto un «ora che…», ma, per il fatto di essere essenzialmente databile, è altrettanto essenzialmente determinato dalla struttura dell'essere-adatto o del non-esser-adatto. Il tempo interpretato ha, sin dalle radici, il carattere del «tempo-per…» o del «non-tempo-per…». La presentazione aspettantesi e ritenente, propria del prendersi cura, comprende il tempo in riferimento a un per-che, il quale, alla fine, è a sua volta ancorato in un in-vista-di-cui del poter-essere dell'Esserci. Con questo riferimento al «per», il tempo pubblico manifesta quella struttura che abbiamo precedentemente conosciuta sotto il nome di significatività.[224] Essa costituisce la mondità del mondo. Il tempo pubblico, in quanto tempo-per, ha essenzialmente carattere mondano. Per questo motivo chiamiamo il tempo che si rende pubblico sul fondamento della temporalizzazione della temporalità tempo-mondano. E ciò non certo perché tale tempo sia semplicemente-

presente come ente intramondano (il che non può mai essere), ma perché inerisce al mondo nel senso ontologico-esistenziale che è risultato dalla nostra interpretazione. Si dovrà successivamente mostrare come le relazioni essenziali della struttura del mondo (ad esempio, il «per») si connettono col tempo pubblico (ad esempio col «poi, quando») sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità. Comunque, solo ora il tempo di cui ci si prende cura può essere caratterizzato nella sua struttura completa come segue: esso è databile, esteso, pubblico e, in quanto tale, appartenente al mondo stesso. Ad esempio, ogni «ora» espresso nell'orizzonte naturale-quotidiano possiede questa struttura ed è compreso come tale (benché in modo non tematico e preconcettuale) nel darsi-tempo proprio dell'Esserci che si prende cura.

Nella scoperta dell'orologio naturale, propria dell'Esserci esistente in quanto gettato e deiettivo, è implicito un modo particolare di rendere-pubblico il tempo di cui ci si prende cura; questo modo è già sempre in atto nell'Esserci effettivo, ma si accresce e si consolida col perfezionarsi del calcolo del tempo e l'affinarsi dell'uso dell'orologio. Non è questo il luogo per fare la storia del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio con tutte le sue possibili tappe. Poniamo invece la seguente questione ontologico-esistenziale: quale modo di temporalizzazione della temporalità dell'Esserci si rivela nella direzione di sviluppo del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio? La risposta a questo problema deve portare con sé una comprensione più originaria del fatto che la misurazione del tempo, cioè il farsi esplicitamente pubblico del tempo di cui ci si prende cura, si fonda nella temporalità dell'Esserci e, precisamente, in una sua determinata temporalizzazione.

Se paragoniamo l'Esserci «primitivo» su cui abbiamo

basato l’analisi del calcolo «naturale» del tempo con l’Esserci «progredito», è facile vedere che, per quest’ultimo, il giorno e la presenza della luce del sole non esercitano più una funzione preminente, dal momento che questo Esserci ha il «vantaggio» di poter trasformare anche la notte in giorno. Inoltre esso non ha più bisogno di un’osservazione esplicita e diretta del sole e della sua posizione per determinare il tempo. La costruzione e l’uso di strumenti propri di misurazione rende possibile la lettura diretta del tempo su orologi appositamente prodotti. Il «che ora è» è il «quanto tempo è». Sebbene quando leggiamo l’ora non ce ne rendiamo conto, anche l’uso dell’orologio si fonda nella temporalità dell’Esserci, perché l’orologio, in quanto rende possibile un calcolo pubblico del tempo, deve essere regolato sull’orologio «naturale». Soltanto la temporalità dell’Esserci, con l’apertura del Ci, rende possibile una datazione del tempo di cui ci si prende cura. La comprensione dell’orologio naturale, quale si va perfezionando con la scoperta progressiva della natura, apre la via a nuove possibilità di misurazione del tempo, relativamente indipendenti dal giorno e dall’osservazione via via esplicita del cielo.

In qualche modo anche l’Esserci «primitivo» si sottrae già alla necessità di una lettura diretta del tempo nel cielo, allorquando, anziché osservare la posizione del sole nel cielo, misura l’ombra proiettata da un ente costantemente disponibile. Ciò può avvenire anzitutto in forma semplicissima con l’antico «orologio del contadino». Ogni uomo è accompagnato costantemente dalla propria ombra, che varia col mutare di posizione del sole. La variazione della lunghezza delle ombre durante il giorno può esser misurata ad ogni momento per mezzo del piede. Anche se la lunghezza del corpo e del piede muta secondo gli individui,

il loro rapporto, entro certi limiti, è costante. La determinazione pubblica del tempo nel darsi appuntamento prendendosi cura assume allora, ad esempio, questa forma: «Quando le ombre saranno lunghe tanti piedi, ci incontreremo in quel determinato posto». In questo caso l'essere-assieme, sia pure nei limiti ristretti del mondo-ambiente più vicino, presuppone implicitamente l'uguaglianza di latitudine del «luogo» in cui avviene la misurazione dell'ombra. L'Esserci non ha neppure bisogno di portare con sé un orologio di questo genere perché, in certo modo, lo è esso stesso.

L'orologio solare pubblico, o meridiana, nel quale una linea d'ombra si muove, in senso opposto al corso del sole, su un quadrante numerato, è ben noto a tutti e non c'è bisogno di descriverlo. Ma perché di volta in volta incontriamo qualcosa come il tempo nel posto che l'ombra segna sul quadrante numerato? Né l'ombra né il quadrante numerato sono il tempo stesso, né, tanto meno, il loro reciproco rapporto spaziale. Dov'è mai il tempo che noi leggiamo in tal modo sulla «meridiana», ma anche in qualsiasi orologio tascabile?

Che significa «leggere il tempo»? «Guardare l'orologio» non può infatti significare soltanto: osservare i mutamenti del mezzo utilizzabile e seguire gli spostamenti della lancetta. Quando usiamo l'orologio per stabilire «che ora è», diciamo esplicitamente o no: «Ora sono le tanto e tanto, ora è tempo per…» oppure: «C'è ancora tempo…» cioè: «Da ora fino a…». Il guardare l'orologio è fondato e guidato da un prendersi-tempo. Ciò che già risultò a proposito del più elementare calcolo del tempo, si fa ora più chiaro: il regolarsi secondo il tempo guardando l'orologio è essenzialmente un dire-ora. Ciò è talmente «ovvio» che non badiamo più, e tanto meno ci rendiamo esplicitamente

conto, che nel dire-ora l'ora è già sempre compreso e interpretato nella pienezza del suo contenuto strutturale, cioè nella databilità, nell'estensione, nell'esser pubblico (pubblicità) e nella mondità.

Ma il dire-ora è l'articolazione discorsiva di una presentazione che si temporalizza in unità con un aspettarsi ritenente. La datazione che si attua con l'uso dell'orologio si rivela come una presentazione particolare di una semplice-presenza. La datazione non fa però un riferimento qualsiasi a una semplice-presenza, ma il fare riferimento stesso ha il carattere del misurare. Certamente il numero che dà la misura può essere letto immediatamente. Ma ciò implica sia comprendere che l'unità di misura è contenuta nel tratto da misurare, sia determinare la frequenza della sua presenza in esso. Il misurare si costituisce temporalmente nella presentazione dell'unità di misura presente nel tratto presente. L'immutabilità insita nell'idea di unità di misura sta a significare che essa deve esser sempre a disposizione di tutti nella sua stabilità. La datazione che misura il tempo di cui ci si prende cura interpreta questo tempo in riferimento alla presentazione della semplice-presenza che è accessibile come unità di misura e come quantità misurata soltanto in una presentazione particolare. Poiché nella datazione misurante la presentazione di ciò che è presente ha una particolare preminenza, anche la lettura-misura del tempo sull'orologio si esprime principalmente per mezzo dell'«ora». Nella misurazione del tempo il tempo è quindi reso pubblico in modo tale che esso è incontrato ogni volta e da ognuno come un «ora e ora e ora». Questo tempo «universalmente» accessibile negli orologi appare già, in certo modo, come una molteplicità di «ora» semplicemente-presenti, senza che la misurazione del tempo sia diretta tematicamente verso il tempo come tale.

Poiché la temporalità dell'essere-nel-mondo effettivo rende originariamente possibile l'apertura dello spazio, e poiché l'Esserci spaziale si è sempre assegnato un «qui» esistenziale in base alla scoperta di un «là», il tempo di cui l'Esserci si prende cura nella sua temporalità è sempre legato, quanto alla sua databilità, a un luogo dell'Esserci. Non è che il tempo venga collegato con un luogo, ma la temporalità è la condizione della possibilità che la datazione si leghi a ciò che è spaziale e locale, in modo che quest'ultimo funga da misura valida per tutti. Non è che il tempo venga prima collegato con lo spazio, bensì lo «spazio» che si pretende collegare col tempo è incontrato solo sul fondamento della temporalità che si prende cura del tempo. Poiché l'orologio e il calcolo del tempo si fondano nella temporalità dell'Esserci (temporalità che costituisce questo ente in quanto storico), è possibile mostrare che l'uso dell'orologio è come tale ontologicamente storico e che ogni orologio, in quanto tale, «ha una storia».[225]

Il tempo pubblico della misurazione del tempo non si trasforma affatto in spazio per effetto della datazione mediante rapporti di misurazione spaziale. Parimenti ciò che la misurazione del tempo porta con sé di essenziale in senso ontologico-esistenziale non va cercato nel fatto che il «tempo» datato è determinato numericamente mediante la misura di tratti spaziali e del mutamento di luogo di una cosa spaziale. Ciò che vi è di decisivo in sede ontologica consiste piuttosto nella specifica presentazione che rende possibile la misurazione. La datazione in base a una semplice-presenza «spaziale» è così poco una spazializzazione del tempo che questa presunta spazializzazione non significa altro che la presentazione, nella sua presenza, dell'ente semplicemente-presente per ognuno in ogni «ora». Nella misurazione del tempo, che per

essenza necessariamente dice-ora, il misurato è in certo modo dimenticato come tale in vista della determinazione della misura, sicché non resta nulla di riscontrabile all'infuori dell'estensione e del numero.

Quanto meno l'Esserci prendentesi cura del tempo ha tempo da perdere, tanto più il tempo diventa «prezioso» e tanto più comodo deve essere l'orologio. Non soltanto il tempo deve poter essere stabilito con «maggior precisione», ma la stessa determinazione del tempo deve richiedere il minimo tempo possibile e corrispondere nondimeno alla determinazione degli altri.

Ciò che provvisoriamente premeva era solo mostrare in generale la «connessione» fra l'uso dell'orologio e la temporalità che si prende tempo. Come l'analisi concreta del calcolo del tempo determinato astronomicamente rientra nell'interpretazione ontologico-esistenziale della scoperta della natura, così il fondamento della «cronologia» storiografica e calendaristica è rintracciabile solo nel dominio dell'analisi esistenziale della conoscenza storiografica.[226]

La misurazione del tempo conferisce al tempo un marcato carattere pubblico, cosicché per questa strada si giunge a conoscere ciò che chiamiamo comunemente «il tempo». Nel prendersi cura è assegnato a ogni cosa il «suo tempo». Essa «ha» tempo e può «averlo», allo stesso modo di ogni ente intramondano, solo perché è in generale «nel tempo». Abbiamo definito il tempo «in cui» si incontra l'ente intramondano come tempo-mondano. Sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità cui appartiene, il tempo-mondano ha la medesima trascendenza del mondo. Con l'apertura del mondo è reso pubblico il tempo-mondano, sicché ogni esser-presso (temporalmente

prendentesi cura) l'ente intramondano comprende, secondo la visione ambientale preveggente, questo ente come incontrato «nel tempo».

Il tempo «in cui» la semplice-presenza si muove e riposa non è «oggettivo», se con ciò si intende la semplice-presenza-in-sé dell'ente che si incontra nel mondo. Ma altrettanto poco è «soggettivo», se con ciò intendiamo l'esser-presente e il presentarsi in un «soggetto». Il tempo-mondano è più «oggettivo» di ogni possibile oggetto, perché esso, in quanto condizione della possibilità dell'ente intramondano, è già sempre «obiettivato» in modo estatico-orizzontale con l'apertura del mondo! In contrasto con la dottrina kantiana, il tempo è reperito con uguale immediatezza in ciò che è fisico e in ciò che è psichico, e non in quello tramite questo. «Il tempo» si rivela innanzi tutto proprio nel cielo, cioè là dove esso è esperito quando ci si regola naturalmente in base a esso, tanto che «il tempo» è addirittura identificato col cielo.

Il tempo-mondano è però anche più soggettivo di qualsiasi possibile soggetto, in quanto solo esso, rettamente inteso nel senso della Cura, cioè dell'essere del Se-stesso effettivamente esistente, rende possibile proprio questo essere stesso. «Il tempo» non è semplicemente-presente né nel «soggetto» né nell'«oggetto», né «dentro» né «fuori», ed è «prima» di ogni soggettività e di ogni oggettività, perché è la condizione della possibilità di questo stesso «prima». Possiamo dire, in generale, che il «tempo» possiede un «essere»? E se no, sarà un fantasma o sarà più «essente» di ogni «ente» possibile? Una ricerca che si muova nella direzione di questi problemi va a urtare contro lo stesso «limite» che già sbarrò la strada alla discussione preliminare della connessione fra verità ed essere.[227] In qualunque modo questi problemi possano in seguito essere risolti, o in primo

luogo impostati in termini originari, bisogna innanzi tutto comprendere che la temporalità, in quanto estatico-orizzontale, temporalizza qualcosa come il tempo-mondano, che costituisce l'intratemporalità dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Questi enti però non possono mai esser detti «temporali» in senso rigoroso. Essi, come ogni altro ente non conforme all'Esserci, sono non-temporali, sia che accadano, sorgano e passino realmente, sia che sussistano «idealmente».

Se dunque il tempo-mondano rientra nella temporalizzazione della temporalità, non potrà né essere vanificato «soggettivisticamente» né «reificato» in una cattiva «oggettivazione». L'una e l'altra concezione possono essere evitate capendo con chiarezza il fenomeno e non semplicemente oscillando con insicurezza fra le due possibilità, soltanto se si intende come l'Esserci quotidiano concepisca teoricamente «il tempo» in base alla sua comprensione immediata del tempo e come questo concetto del tempo e il suo predominio gli precludano la possibilità di comprendere il «tempo» sul fondamento del tempo originario, cioè come temporalità. Il prendersi cura quotidiano che si dà tempo trova «il tempo» presso l'ente intramondano che incontra «nel tempo». Perciò la delucidazione della genesi del concetto ordinario del tempo deve prender le mosse dalla intratemporalità.

§ 81 L'intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo

In qual modo innanzi tutto qualcosa come il «tempo» si temporalizza per il prendersi cura quotidiano e preveggente ambientalmente? In quale commercio prendentesi cura e

utilizzante si fa esplicitamente accessibile questo «tempo»? Se con l'apertura del mondo il tempo è reso pubblico e se con la scoperta dell'ente intramondano (scoperta inerente all'apertura del mondo) ci si prende già cura del tempo (in quanto l'Esserci, facendo i propri calcoli, calcola il tempo), ne viene che il comportamento in cui ci «si» regola secondo il tempo consiste nell'uso dell'orologio. Il suo senso esistenziale-temporale si rivela come una presentazione della lancetta che si sposta. La presentazione che segue le posizioni della lancetta, numera. Questa presentazione si temporalizza nell'unità estatica di un ritenimento aspettantesi. Ritenere l'«allora» presentando, significa: dicendo-ora essere aperti all'orizzonte del «prima», cioè dell'ora-non-più. Aspettarsi il «poi» presentando significa: dicendo-ora, essere aperti all'orizzonte del «dopo», cioè dell'ora-non-ancora. Ciò che si manifesta in questa presentazione è il tempo. Quale sarà dunque la definizione del tempo che si manifesta nell'orizzonte dell'uso dell'orologio, uso ambientalmente preveggente, prendentesi tempo e prendente cura del tempo? Esso è il NUMERATO che si manifesta nell'osservazione presentante e numerante della lancetta che si sposta, tale che la presentazione si temporalizza in unità estatica col ritenere e con l'aspettarsi, orizzontalmente aperti secondo il prima e il poi. Ma questa definizione è null'altro che l'interpretazione ontologico-esistenziale della definizione del tempo dataci da Aristotele: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον,[228] «Questo infatti è il tempo, il numerato nel movimento che si incontra nell'orizzonte del prima e del poi.» Per quanto questa definizione possa sembrare strana a prima vista, essa si rivela «evidente» e genuina se si tiene presente l'orizzonte ontologico-esistenziale da cui Aristotele la desunse. Ma

Aristotele non si pose mai il problema dell'origine del tempo così manifesto. La sua interpretazione del tempo si muove invece nell'ambito della comprensione «naturale» dell'essere. Poiché tuttavia questa comprensione medesima e l'essere in essa compreso costituiscono il problema fondamentale della presente ricerca, soltanto dopo che avremo risolto il problema dell'essere sarà possibile interpretare tematicamente l'analisi aristotelica del tempo, in modo che essa acquisti un significato fondamentale in vista dell'appropriazione positiva e criticamente circoscritta della problematica dell'ontologia antica.[229]

Ogni analisi successiva del concetto di tempo si attiene fondamentalmente alla definizione di Aristotele, cioè tematizza il tempo così come si presenta nel prendersi cura ambientalmente preveggente. Il tempo è il «numerato», ossia ciò che viene espresso e che si intende, benché non tematicamente, nella presentazione della lancetta (o dell'ombra) che si sposta. Nella presentazione del corpo mosso nel suo movimento si dice: «ora qui, ora qui, e così via». Il numerato sono gli «ora». E questi si manifestano «in ogni ora», come «tosto-non-più» e «adesso-non-ancora». Chiamiamo il tempo-mondano, quale è «visto» in tal modo nell'uso dell'orologio, il tempo-ora.

Quanto più «naturalmente» il prendersi cura che si dà tempo fa i suoi conti col tempo, tanto meno esso si interessa del tempo esplicito come tale, ma è perso nei mezzi di cui si prende cura, e che hanno sempre il loro tempo. Quanto più «naturalmente», cioè quanto meno tematicamente il prendersi cura determina e indica il tempo, tanto più il presentante e deiettivo esser-presso ciò di cui ci si prende cura dice, espressamente o no, ma in ogni caso recisamente: ora, poi, allora. E così il tempo si manifesta alla comprensione ordinaria del tempo come una serie di «ora»

costantemente «presenti» e tuttavia trascorrenti e affluenti. Il tempo è concepito come successione, come «flusso» degli «ora», come «scorrere del tempo». Che cosa si nasconde in questa interpretazione del tempo-mondano di cui ci si prende cura?

Troviamo la risposta se ritorniamo alla struttura del tempo-mondano nella sua interezza e la raffrontiamo con ciò che risulta alla comprensione ordinaria del tempo. Abbiamo visto che il primo momento essenziale del tempo di cui ci si prende cura è la databilità. Essa si fonda nella costituzione estatica della temporalità L'«ora» è essenzialmente un ora-che… L'«ora» databile, compreso (anche se non colto tematicamente) nel prendersi cura, è sempre un «ora» adatto o non adatto a… Della struttura dell'«ora» fa parte la significatività. Per questo abbiamo definito il tempo di cui ci si prende cura tempo-mondano. Nell'interpretazione ordinaria del tempo come serie di «ora» mancano però tanto la databilità quanto la significatività. Il carattere peculiare del tempo come pura successione sta nel non «lasciar comparire» né l'una né l'altra delle due strutture. L'interpretazione ordinaria del tempo le copre entrambe. Per effetto di questo coprimento, la costituzione estatico-orizzontale della temporalità in cui si fondano la databilità e la significatività dell'«ora» subisce un livellamento. Gli «ora» sono per così dire resecati da questi riferimenti e si succedono l'uno dopo l'altro dando luogo a una semplice successione.

Questo livellante coprimento del tempo-mondano, dovuto alla comprensione ordinaria del tempo, non è casuale. Tali strutture sfuggono all'interpretazione quotidiana del tempo proprio perché essa si mantiene unicamente nella prospettiva della comprensione comune propria del prendersi cura e comprende solo ciò che si

«manifesta» in essa. Il numerato nella comprensione del tempo propria del prendersi cura, cioè l'«ora», viene compreso nel prendersi cura dell'utilizzabile e della semplice-presenza. In quanto poi questo prendersi cura del tempo ritorna sul tempo stesso così compreso e lo «osserva», esso vede gli «ora», che in qualche modo pur «ci» sono, nell'orizzonte della comprensione dell'essere da cui questo stesso prendersi cura è costantemente guidato.[230] Gli «ora» sono quindi in qualche modo semplicemente-presenti-con: si incontrano gli enti e anche gli «ora». Benché non si affermi esplicitamente che gli «ora» sono semplicemente-presenti come le cose, essi sono «visti» ontologicamente nell'orizzonte dell'idea della semplice-presenza. Gli «ora» passano, e gli «ora» passati costituiscono il «passato». Gli «ora» sopravvengono, e gli «ora» sopravvenienti costituiscono l'«avvenire». L'interpretazione ordinaria del tempo-mondano come tempo-ora è del tutto estranea all'orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività e la databilità. Queste strutture restano necessariamente coperte, e tanto più in quanto l'interpretazione ordinaria del tempo ribadisce questo coprimento a causa del modo in cui essa elabora concettualmente la sua caratterizzazione del tempo.

La serie degli «ora» è concepita come qualcosa in qualche modo semplicemente-presente; ricade quindi anch'essa «nel tempo». Diciamo: «In ogni 'ora' è l''ora'»; e anche: «In ogni 'ora' l''ora' dilegua già». In ogni «ora» l'«ora» è «ora», e quindi è costantemente presente come medesimo, benché possa dileguare sopravvenendone a ogni «ora» sempre un altro. Mutando in tal modo, esso manifesta però anche la costante presenza di se stesso; ed è per questo che già Platone, considerando il tempo come serie di «ora» sorgenti e passanti, lo definì come immagine dell'eternità: εἰκὼ δ᾽

ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[231]

La successione degli «ora» è continua e senza lacune. Per quanto si progredisca «ulteriormente» nella «divisione» dell'«ora», esso è ancor sempre «ora». La continuità del tempo è vista nell'orizzonte di una semplice-presenza indissolubile. Nel quadro dell'orientamento ontologico nel senso della semplice-presenza costante, o si pone il problema della continuità del tempo o si lascia da parte questa aporia. In ogni caso la struttura specifica del tempo-mondano resta inevitabilmente coperta, essendo esso esteso insieme con la databilità estaticamente fondata. L'estensione del tempo non è compresa in base all'es-tensione orizzontale dell'unità estatica della temporalità quale si rende pubblica nel prendersi cura del tempo. Che in ogni «ora», per quanto momentaneo, ci sia già sempre l'«ora», deve essere inteso in base al «prima» ancora da cui scaturisce ogni «ora»: cioè in base all'es-tensione estatica della temporalità, che è estranea a ogni continuità del genere della semplice-presenza, ma che rappresenta a sua volta la condizione della possibilità di accesso a qualcosa di continuo nel senso della semplice-presenza.

La tesi fondamentale dell'interpretazione ordinaria del tempo, cioè l'«infinità» del tempo, rivela nel modo più lampante il livellamento e il coprimento del tempo-mondano, e quindi della temporalità in generale, insiti in questa interpretazione. Il tempo si presenta, innanzi tutto, come una successione ininterrotta di «ora». Ogni «ora» è già anche un «or ora» o un «fra poco». Se la caratterizzazione del tempo fa leva primariamente ed esclusivamente su questa successione, non potrà mai incontrare come tale né

una fine né un principio. Ogni «ora» ultimo, in quanto «ora», è sempre già un tosto-non-più, dunque tempo nel senso dell'ora-non-più, del passato. Ogni «ora» primo è sempre un testé-non-ancora, quindi tempo nel senso dell'ora-non-ancora, dell'«avvenire». Il tempo è perciò infinito da «entrambe le parti». Questa concezione del tempo è possibile solo se ci si orienta su un in-sé astratto formato da una successione di «ora» semplicemente-presenti, ma in tale orientamento l'intero fenomeno dell'«ora» resta del tutto coperto quanto alla databilità, alla mondità, all'estensione e alla localizzazione esistenziale, e finisce per trasformarsi in un frammento irriconoscibile. Se «si pensa» fino alla «fine» la successione degli «ora» nell'orizzonte dell'esser-presente e del non esser-presente, tale fine non può mai essere trovata. Dal fatto che questo pensare il tempo fino alla fine deve sempre pensare che ci sia ancora tempo, si deduce che il tempo è infinito.

Ma dove si fondano il livellamento del tempo-mondano e il coprimento della temporalità? Nell'essere stesso dell'Esserci che noi abbiamo interpretato in sede preparatoria come Cura.[232] Gettato e deietto, l'Esserci è innanzi tutto e per lo più perduto in ciò di cui si prende cura. Ma in questa perdizione si annuncia la fuga in cui l'Esserci si nasconde davanti alla sua esistenza autentica, che è stata connotata come decisione anticipatrice. Questa fuga dominata dal prendersi cura è una fuga dinanzi alla morte, cioè un rifiuto di vedere la fine dell'essere-nel-mondo.[233] Questo rifiuto di… è in se stesso un modo di essere estaticamente ad-veniente per la fine. La temporalità inautentica dell'Esserci deiettivo-quotidiano, in quanto determinata da tale rifiuto della finitudine, è votata al disconoscimento dell'ad-venire autentico e della temporalità in generale. E poiché la comprensione ordinaria dell'Esserci

è guidata dal Si, diviene possibile il consolidamento della «rappresentazione» dell'«infinità» del tempo pubblico presupponente l'oblio di sé. Il Si non muore mai perché non può morire; la morte, infatti, è sempre mia, e può esser compresa esistentivamente nella sua autenticità soltanto nella decisione anticipatrice. Il Si, che non muore mai e che fraintende l'essere-per-la-fine, dà nondimeno un'interpretazione caratteristica della fuga davanti alla morte. Egli «ha sempre ancora tempo», fino alla fine. Si tratta di un aver-tempo nel senso di poter perdere tempo: «Ora, innanzi tutto questo, poi questo, poi ancora soltanto questo, e poi..». Non è che qui sia compresa la finitudine del tempo, anzi, al contrario, il prendersi cura mira a cogliere quanto più può del tempo che sopravviene e «passa oltre». Il tempo è a portata di tutti come qualcosa che ognuno prende e può prendere. La successione livellata degli «ora» è del tutto irriconoscibile quanto alla sua provenienza dalla temporalità dei singoli Esserci nel loro essere-assieme quotidiano. Che influenza può mai avere sul corso del «tempo» il fatto che un uomo semplicemente-presente «nel tempo» non esista più? Il tempo continua a scorrere tale e quale «scorreva» prima che l'uomo «venisse al mondo». Si conosce soltanto il tempo pubblico, il quale, livellato, appartiene a ognuno e quindi a nessuno.

Tuttavia, come nella fuga davanti alla morte quest'ultima insegue il fuggente e lo costringe, proprio nel volgere altrove lo sguardo, a guardarla in viso, così anche la successione degli «ora», che semplicemente scorre, innocua, infinita, si riflette «sull'» Esserci in una singolare enigmaticità. Perché diciamo che il tempo passa e non diciamo con uguale accentuazione che sorge? Infatti nella prospettiva della pura successione di «ora» le due asserzioni hanno uguale diritto. Quando dice che il tempo passa, l'Esserci, in fondo,

comprende il tempo più di quanto vorrebbe ammettere; cioè la temporalità in cui si temporalizza il tempo-mondano non è mai nascosta del tutto, a dispetto di ogni coprimento. Quando si parla del passare del tempo ci si riferisce all'«esperienza» dell'impossibilità di fermare il tempo. Ma questa «esperienza» è a sua volta possibile solo sul fondamento di una volontà di fermare il tempo. In ciò è insita un'aspettazione inautentica degli «attimi» che ha già anche dimenticato quelli trascorsi. L'aspettarsi presentante e obliante, proprio dell'esistenza inautentica, è la condizione della possibilità dell'esperienza ordinaria del passare del tempo. Poiché l'Esserci, in quanto avanti-a-sé, è ad-veniente, esso deve, aspettando, comprendere la successione degli «ora» come fuggente e trascorrente. L'Esserci prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza «fuggitiva» che esso ha della morte. Nel discorso esplicito sul passare del tempo c'è il riflesso pubblico del carattere di ad-venire finito proprio della temporalità dell'Esserci. Ma poiché perfino nel discorso sul passare del tempo la morte rimane nascosta, il tempo si presenta come un passare «in sé».

Tuttavia, nonostante ogni livellamento e coprimento, il tempo originario si manifesta anche in questa pura successione di «ora» che trascorre in sé. L'interpretazione ordinaria determina il flusso del tempo come una successione irreversibile. Perché il tempo non può tornare indietro? Proprio guardando esclusivamente al flusso degli «ora», non si comprende veramente perché la successione degli «ora» non possa ripresentarsi in senso inverso. L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente ad-veniente, «va» estaticamente verso la sua fine in modo tale che «è» già per

la fine.

La caratterizzazione ordinaria del tempo come una serie infinita, trascorrente e irreversibile di «ora» scaturisce dalla temporalità dell'Esserci deiettivo. La rappresentazione ordinaria del tempo ha la sua giustificazione naturale. Essa rientra nel modo di essere quotidiano dell'Esserci e nella comprensione dell'essere dapprima dominante. Di conseguenza, innanzi tutto e per lo più, anche la storia è intesa pubblicamente come accadere intratemporale. Questa interpretazione del tempo perde però la sua giustificazione esclusiva e specifica se pretende di offrire il «vero» concetto del tempo e di fornire all'interpretazione del tempo l'unico orizzonte possibile. Al contrario, è risultato che soltanto in base alla temporalità dell'Esserci e alla sua temporalizzazione diviene comprensibile perché e come il tempo-mondano appartiene all'Esserci. Solo l'interpretazione che ricava l'intera struttura del tempo-mondano dalla temporalità dell'Esserci fornisce il filo conduttore per «vedere» il coprimento che ha luogo nel concetto ordinario del tempo e valutare il livellamento che la costituzione estatico-orizzontale della temporalità vi ha subìto. L'orientamento nella temporalità dell'Esserci rende inoltre possibile mostrare la provenienza e la necessità effettiva di questo coprimento livellante e vagliare le tesi ordinarie sul tempo nel loro fondamento di diritto.

La temporalità resta invece inaccessibile nell'orizzonte della comprensione ordinaria del tempo. Poiché tuttavia il tempo-ora non solo dev'essere orientato primariamente nella temporalità in vista della sua possibile interpretazione, ma esso stesso si temporalizza soltanto nella temporalità inautentica dell'Esserci, ciò giustifica, in relazione alla derivazione del tempo-ora dalla temporalità, chiamare quest'ultima il tempo originario.

La temporalità estatico-orizzontale si temporalizza primariamente a partire dall'avvenire. L'interpretazione ordinaria del tempo ravvisa invece il fenomeno fondamentale del tempo nell'«ora», e precisamente nell'«ora» puro, resecato dalla sua struttura integrale, detto «presente». Se ne evince che è inevitabilmente vano il tentativo di chiarire o addirittura di dedurre dall'«ora» così concepito il fenomeno estatico-orizzontale dell'attimo, proprio della temporalità autentica. Parimenti non è possibile far coincidere l'avvenire estaticamente inteso, il «poi» datato e significativo, col concetto ordinario di «futuro» nel senso del puro «ora» non ancora venuto e che sta venendo. Altrettanto poco coincidono l'essere-stato estatico, l'«allora» datato e significativo e il concetto di passato nel senso del puro «ora» semplicemente trascorso. Non è l'«ora» a essere gravido dell'ora-non-ancora, ma è il presente a scaturire dall'avvenire nell'unità originaria ed estatica della temporalizzazione della temporalità.[234]

Benché l'esperienza ordinaria del tempo, innanzi tutto e per lo più, conosca soltanto il «tempo-mondano», essa gli conferisce pur sempre un particolare riferimento all'«anima» e allo «spirito». E ciò anche quando è ancora lontano un orientamento esplicito e primario dell'indagine filosofica nel «soggetto». Bastino due caratteristiche testimonianze. Aristotele dice: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...[235] E Agostino: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.[236] L'interpretazione dell'Esserci come temporalità non è dunque estranea, in linea di principio, all'orizzonte del concetto ordinario di tempo. E Hegel ha già compiuto l'esplicito tentativo di mostrare la connessione fra il tempo

inteso nel senso ordinario e lo spirito, mentre per Kant il tempo è sì «soggettivo», ma sta «accanto» all'«io penso» senza legami con esso.[237] Il modo in cui Hegel fonda esplicitamente la connessione fra tempo e spirito si presta a chiarire indirettamente la precedente interpretazione dell'Esserci come temporalità e la dimostrazione dell'origine del tempo-mondano da essa.

§ 82 Demarcazione della connessione ontologico-esistenziale fra temporalità, Esserci e tempo-mondano contro la concezione hegeliana della relazione fra tempo e spirito

La storia, che è essenzialmente storia dello spirito, scorre «nel tempo». Quindi lo «svolgimento della storia cade nel tempo».[238] Hegel non si accontenta però di presentare l'intratemporalità dello spirito come un fatto, ma cerca di comprendere la possibilità per la quale lo spirito cade nel tempo, tempo che è «il sensibile non-sensibile».[239] Il tempo deve, in certo modo, poter dar ricetto allo spirito, il quale, da parte sua, deve essere affine al tempo e alla sua essenza. Pertanto bisogna discutere due problemi: 1) Come definisce Hegel l'essenza del tempo? 2) Qual è il carattere essenziale dello spirito in virtù del quale esso può «cadere nel tempo»? La risposta a queste due domande serve soltanto a una delucidazione dell'interpretazione da noi data dell'Esserci come temporalità. Essa non ha alcuna pretesa di trattare, sia pure in modo parziale, i problemi che proprio in Hegel si connettono necessariamente a tutto ciò. Tanto meno essa pretende di «criticare» Hegel, qualora non le vada bene. La demarcazione dell'idea di temporalità da noi proposta

contro il concetto hegeliano di tempo si rende opportuna soprattutto perché il concetto di tempo proposto da Hegel rappresenta la più radicale e la meno studiata elaborazione concettuale della comprensione ordinaria del tempo.

a - Il concetto del tempo in Hegel

Il «luogo sistematico» di un'interpretazione filosofica del tempo può valere come criterio della concezione del tempo che guida l'interpretazione stessa. La prima interpretazione tematicamente esplicita della comprensione ordinaria del tempo che ci sia stata tramandata si trova nella Fisica di Aristotele, cioè nel contesto di un'ontologia della natura. Il «tempo» è studiato assieme al «luogo» e al «movimento». L'analisi hegeliana del tempo, fedele alla tradizione, trova posto nella seconda parte della Enciclopedia delle scienze filosofiche, che porta il titolo di «Filosofia della natura». La prima sezione è dedicata alla meccanica. La prima parte di essa è dedicata alla discussione di «Spazio e tempo». Essi sono «l'esteriorità reciproca astratta».[240]

L'accoppiamento di spazio e tempo in Hegel non ha il significato di un semplice accostamento estrinseco: lo spazio «e anche il tempo». «La filosofia respinge questo 'anche'.» Il passaggio dallo spazio al tempo non significa la semplice successione dei paragrafi che trattano di essi, ma «è lo spazio stesso che trapassa». Lo spazio «è» tempo, cioè il tempo è la «verità» dello spazio.[241] Se lo spazio è pensato dialetticamente in ciò che esso è, l'essere dello spazio si rivela, secondo Hegel, come tempo. Come dev'essere pensato lo spazio?

Lo spazio è «l'immediata indifferenza dell'essere-fuori-di-sé della natura».[242] Il che vuol dire: lo spazio è la

molteplicità astratta dei punti in esso differenziabili. Lo spazio non è reso discontinuo da questi punti, ma neppure scaturisce da essi e tanto meno per riunione. Lo spazio, differenziato da punti differenziabili, punti che sono essi stessi spazio, rimane da parte sua indifferenziato. Le differenze hanno il medesimo carattere di ciò che differenziano. Tuttavia il punto, in quanto differenzia in generale qualcosa nello spazio, è negazione dello spazio; ma in modo tale che il punto, in quanto è questa negazione (il punto è dopo tutto spazio), resta esso stesso nello spazio. Il punto non si toglie dallo spazio come altro rispetto allo spazio stesso. Lo spazio è esteriorità reciproca indifferenziata della molteplicità dei punti. Però lo spazio non è punto, ma, come dice Hegel, «puntualità».[243] Qui si fonda la proposizione in cui Hegel pensa lo spazio nella sua verità, cioè come tempo:

«La negatività, che si riferisce come punto allo spazio e sviluppa in esso le sue determinazioni come linea e superficie, è però nella sfera dell'esteriorità altresì per sé, e pone dentro di essa le sue determinazioni, ma al tempo stesso come nella sfera dell'esteriorità; e vi appare come indifferente rispetto alla giustapposizione immobile. La negatività, posta così per sé, è il tempo».[244]

Se lo spazio è rappresentato, cioè intuito immediatamente nella sussistenza indifferente delle sue differenze, le negazioni sono in certo modo semplicemente date. Ma questa rappresentazione non coglie ancora lo spazio nel suo essere. Ciò è possibile solo nel pensiero come sintesi che, attraverso tesi e antitesi, giunge al loro superamento. Lo spazio è pensato, e con ciò afferrato nel suo essere, solo quando le negazioni non sono semplicemente lasciate sussistere nella loro indifferenza, ma superate, cioè a loro volta negate. Nella negazione della negazione (cioè della

puntualità) il punto si pone per sé, e di conseguenza esce dall'indifferenza del suo sussistere. In quanto punto che si è posto per sé, esso si differenzia da questo e da quello: non è più questo e non è ancora quello. Con l'autoposizione per sé, esso pone anche la successione in cui sta la sfera dell'esteriorità, che è ormai quella della negazione negata. Il superamento della puntualità come indifferenza significa il non rimanere più nella «immobilità paralizzata» dello spazio. Il punto «si pone in evidenza» davanti a tutti gli altri punti. Questa negazione della negazione in quanto puntualità è, secondo Hegel, il tempo. Se tutto ciò ha un senso, non può voler dire che questo: l'autoporsi per sé di ogni punto è un ora-qui, ora-qui, e cosi via. Ogni punto, posto per sé, «è» un punto-ora. «Il punto ha quindi la sua realtà nel tempo.» Ciò mediante cui il punto, in quanto è questo punto qui, può porsi per sé, è sempre un «ora». La condizione della possibilità del porsi-per-sé del punto è l'«ora». Questa condizione di possibilità costituisce l'essere del punto, essere che è ugualmente il suo essere-pensato. Pertanto, poiché il pensiero puro della puntualità, cioè dello spazio, «pensa» sempre l'«ora» e l'esteriorità dell'«ora», lo spazio «è» il tempo. Com'è determinato quest'ultimo, a sua volta?

«Il tempo, in quanto unità negativa dell'esteriorità, è parimenti alcunché di semplicemente astratto, di ideale. Il tempo è l'essere che mentre è non è, e mentre non è è: il divenire intuito; il che vuol dire che le differenze semplicemente momentanee, che si negano immediatamente, sono determinate come estrinseche, ma estrinseche a se stesse.»[245] In questa interpretazione il tempo si rivela come «il divenire intuito». Divenire significa per Hegel trapassare dall'essere al nulla o dal nulla all'essere.[246] Divenire è tanto il sorgere che il passare. «Trapassano» o

l'essere o il non-essere. Che significa ciò rispetto al tempo? L'essere del tempo è l'«ora»; ma poiché ogni «ora» è, ora, anche già non-più e, rispettivamente, prima d'ora non-è-ancora, esso può anche esser concepito come non-essere. Il tempo è il divenire «intuito», cioè il trapasso, non pensato, ma che semplicemente si offre nella successione degli «ora». Determinare l'essenza del tempo come «divenire intuito» rivela che il tempo è primariamente compreso in base all'«ora», e precisamente quale risulta dall'intuizione pura.

Non occorrono argomentazioni ulteriori per chiarire che l'interpretazione del tempo in Hegel si muove completamente nella direzione dell'interpretazione ordinaria del tempo. La caratterizzazione hegeliana del tempo in base all'«ora» presuppone che l'«ora» sia livellato e coperto nella sua intera struttura, affinché possa essere intuito come una semplice-presenza, sia pur «ideale».

Che Hegel attui la sua interpretazione del tempo in base a un orientamento primario nell'«ora» livellato, lo attestano i passi seguenti: «L''ora' ha uno straordinario privilegio: esso 'è' null'altro che singolo 'ora', ma questo escludente, nel porsi in evidenza, è dissolto, liquefatto e polverizzato mentre lo esprimo».[247] «Del resto, nella natura, dove il tempo è l''ora', non si giunge a una differenziazione 'stabile' di quelle dimensioni (passato e avvenire).»[248] «In senso positivo si può dire del tempo: solo il presente è, il prima e il poi non sono; ma il presente concreto è il risultato del passato ed è gravido di avvenire. Il vero presente è quindi l'eternità.»[249]

Il fatto che Hegel definisce il tempo come il «divenire intuito» significa che egli non attribuisce alcun primato né al sorgere né al passare. Tuttavia, quando definisce a volte il tempo come «l'astrazione del dissipare», egli porta

l'esperienza e l'interpretazione ordinaria del tempo alla formulazione più radicale.[250] D'altro canto Hegel è coerente quanto basta per non attribuire nella sua definizione autentica del tempo al dissipare e al passare alcun rango primario, come quello che, a buon diritto, è loro concesso nella esperienza quotidiana del tempo. Egli infatti non avrebbe potuto fondare dialetticamente questo primato più della «circostanza», da lui assunta come «evidente», che proprio col porsi per sé del punto nasca l'«ora». E così Hegel, anche quando definisce il tempo come divenire, assume quest'ultimo in un senso «astratto», che va ben al di là della rappresentazione del «flusso» del tempo. L'espressione più adeguata della concezione hegeliana del tempo consiste quindi nella determinazione del tempo come negazione della negazione (cioè della puntualità). Qui la successione degli «ora» è formalizzata all'estremo e livellata in modo insuperabile.[251] Solo in base a un concetto dialettico-formale del tempo di questo genere Hegel può stabilire una connessione fra tempo e spirito.

b - L'interpretazione hegeliana della connessione fra tempo e spirito

Com'è concepito lo spirito perché sia possibile sostenere che gli si addice, con la sua realizzazione, di cadere nel tempo determinato come negazione della negazione? L'essenza dello spirito è il concetto. Con questa espressione Hegel non intende l'universalità intuita di un genere quale forma di un pensato, ma la forma del pensiero pensante se stesso: l'auto concepirsi come comprensione del non-io. Poiché la comprensione del non-io costituisce un

differenziare, è implicita nel concetto puro, in quanto comprensione di questo differenziare, una differenziazione della differenza. Per questo Hegel può determinare in modo apofantico-formale l'essenza dello spirito come negazione della negazione. Questa «negatività assoluta» fornisce l'interpretazione logicamente formalizzata del cartesiano cogito me cogitare rem, in cui egli vede l'essenza della conscientia.

Il concetto è quindi l'auto-concepentesi esser-concepito del se-Stesso; in quanto così concepito il se-Stesso è autenticamente così come può essere, cioè libero. «L'Io è il concetto puro stesso che, in quanto concetto, è pervenuto all'esistenza.»[252]«L'Io è questa unità originariamente pura e rapportantesi a sé; non immediatamente però, ma nell'atto di astrarre da ogni determinazione e da ogni contenuto e ritornando alla libertà dell'uguaglianza illimitata con se stesso.»[253] Pertanto l'Io è «universalità», ma altrettanto immediatamente «individualità».

Questo negare la negazione è nel contempo l'«assoluta inquietudine» dello spirito e l'autorivelazione costitutiva della sua essenza. Il «progredire» dello spirito che si attua nella storia porta con sé «un principio di esclusione».[254] Questa, però, non mette capo al dissolvimento dell'escluso, ma al suo superamento. Tale rendersi-libero superante e al tempo stesso sopportante caratterizza la libertà dello spirito. Di conseguenza il «progresso» non significa mai un semplice accrescimento quantitativo, ma è essenzialmente qualitativo, e appunto della qualità dello spirito. Il «progredire» è consapevole e tale da conoscersi nel proprio fine. A ogni passo del suo «progredire» lo spirito deve superare «se stesso» come ostacolo veramente maligno al proprio scopo.[255] Il fine dello sviluppo dello spirito è «raggiungere il proprio concetto».[256] Lo sviluppo stesso è «una dura e

infinita lotta contro se stesso».[257]

Poiché l'inquietudine dello sviluppo dello spirito che procede verso il proprio concetto è la negazione della negazione, allo spirito che si realizza in questo modo non resta che cadere «nel tempo» in quanto immediata negazione della negazione. Infatti «il tempo è il concetto stesso nel suo esserci e nel suo rappresentarsi alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, e vi appare finché non comprende il suo puro concetto, cioè finché non estingue il tempo. Il tempo è il puro se-Stesso, intuito esteriormente e non compreso dal se-Stesso, è il concetto soltanto intuito».[258] Pertanto lo spirito appare necessariamente, per la sua essenza, nel tempo. «La storia universale [del mondo] è quindi, in generale, l'esplicazione dello spirito nel tempo, allo stesso modo in cui l'Idea si esplica nello spazio come natura.»[259] L'«escludere» inerente al movimento di sviluppo cela in sé una relazione al non-essere. Questo è il tempo inteso come «ora» che si pone in evidenza.

Il tempo è la negatività «astratta». In quanto «divenire intuito», è il differenziato autodifferenziarsi quale risulta immediatamente, è il concetto «esistente», cioè semplicemente-presente. In quanto semplicemente-presente, e quindi esterno allo spirito, il tempo non ha alcun potere sul concetto; viceversa il concetto «è la potenza che domina il tempo».[260]

Hegel mostra la possibilità della realizzazione storica dello spirito «nel tempo» in base all'identità della struttura formale dello spirito e del tempo in quanto negazione della negazione. La vuotissima astrazione ontologico-formale e apofantico-formale in cui spirito e tempo sono estraniati rende possibile la produzione di questa affinità. Ma poiché

il tempo è concepito anche nel senso del tempo-mondano, assolutamente livellato e del tutto coperto quanto alla sua origine, esso sta semplicemente di fronte allo spirito come una semplice-presenza. Perciò lo spirito non può che cadere prima di tutto «nel tempo». Resta però oscuro che cosa significhino ontologicamente questo «cadere» e la «realizzazione» dello spirito, padrone del tempo e tuttavia propriamente «essente» fuori di esso. Così come Hegel non chiarisce l'origine del tempo livellato, altrettanto poco si chiede se la costituzione essenziale dello spirito come negazione della negazione sia possibile altrimenti che sul fondamento della temporalità originaria.

Non si può ancora discutere per ora se l'interpretazione hegeliana del tempo, dello spirito e della loro connessione sia corretta e riposi su fondamenti ontologicamente originari. Tuttavia, il fatto che la costruzione «dialettico-formale» della connessione di spirito e tempo possa in generale essere tentata rivela un'affinità originaria tra loro. La «costruzione» hegeliana è animata dall'aspirazione e dallo sforzo verso la conoscenza concettuale della «concretezza» dello spirito. Ciò risulta chiaro dal seguente passo del capitolo conclusivo della Fenomenologia dello spirito: «Il tempo appare come il destino e la necessità dello spirito in sé non compiuto, la necessità di arricchire la parte che l'autocoscienza ha nella coscienza, di porre in movimento l'immediatezza dell'in-sé, la forma in cui la sostanza è nella coscienza o, inversamente, la necessità di realizzare e rivelare l'in-sé assunto come l'interno, come ciò che è primariamente interno, cioè di rivendicarlo alla certezza di se stesso».[261]

L'analitica esistenziale dell'Esserci da noi proposta prende invece le mosse dall'interno della «concretezza» dell'esistenza stessa effettivamente gettata, per svelare la

temporalità come scaturigine prima della sua possibilità. Lo «spirito» non giunge a cadere nel tempo, ma esiste come temporalizzazione originaria della temporalità. Questa temporalizza il tempo-mondano, nel cui orizzonte la «storia» può «apparire» come accadere intramondano. Lo spirito non cade nel tempo, ma l'esistenza effettiva, in quanto deiettiva, «deriva cadendo» dalla temporalità originaria e autentica. Ma questo «cadere» ha però anch'esso la sua possibilità esistenziale in un modo della temporalizzazione proprio della temporalità.

§ 83 L'analitica esistenziale-temporale dell'Esserci e il problema ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale

Il compito delle considerazioni svolte finora era quello di interpretare in modo ontologico-esistenziale in base al suo fondamento il tutto originario dell'Esserci effettivo rispetto alle possibilità dell'esistere autentico e inautentico. La temporalità, e dunque il senso dell'essere della Cura, si rivelò essere tale fondamento. Ciò che pertanto l'analitica esistenziale dell'Esserci aveva provvisoriamente elaborato prima dello scoprimento della temporalità è stato ormai ricondotto alla struttura originaria della totalità dell'essere dell'Esserci, la temporalità. Mediante l'analisi delle possibilità di temporalizzazione del tempo originario, le strutture, dapprima solo «indicate», hanno ottenuto la loro «fondazione». Tuttavia il chiarimento della costituzione dell'essere dell'Esserci resta soltanto una via. Il fineè l'elaborazione del problema dell'essere in generale. Da parte sua, l'analitica tematica dell'esistenza ha in primo luogo

bisogno della luce proveniente dall'illuminazione preliminare dell'idea dell'essere in generale. Ciò vale tanto più se si tiene fermo il principio enunciato nell'Introduzione quale criterio di ogni ricerca filosofica: la filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'esistenza, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine sorge e su cui infine si ripercuote.[262],[156n] Certamente anche questa tesi non deve valere come un dogma, ma come formulazione del problema fondamentale ancora «velato»: l'ontologia può essere fondata ontologicamente o richiede anche a tal fine un fondamento ontico, e quale ente deve assumere la funzione di fondare?

La distinzione così evidente dell'essere dell'Esserci esistente rispetto all'essere dell'ente non conforme all'Esserci (ad esempio la realtà) è solo il punto di partenza della problematica ontologica e non qualcosa in cui la filosofia possa acquietarsi. Si sa da tempo che l'ontologia antica opera con «concetti di cosa» e che esiste il pericolo di «reificare la coscienza». Ma che significa reificazione? Da che cosa scaturisce? Perché l'essere è «innanzi tutto» «concepito» in base alla semplice-presenza e non in base all'utilizzabile che pure ci è più vicino? Perché la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com'è strutturato positivamente l'essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata a esso? Per uno svolgimento originario della problematica ontologica è sufficiente la «distinzione» di «coscienza» e «cosa»? Le risposte a queste domande si trovano forse per strada? Ed è possibile anche solo cercare la risposta finché il problema del senso dell'essere in generale continua a non essere posto e chiarito?

La ricerca dell'origine e della possibilità dell'«idea» dell'essere in generale non può mai essere condotta mediante un'«astrazione» logico-formale, cioè senza un orizzonte sicuro in cui discutere il problema e la soluzione. È necessario cercare e percorrere una[157n] strada che conduca alla chiarificazione del problema ontologico fondamentale. Se essa sia l'unica o, in generale, la giusta, potrà essere deciso solo dopoaverla percorsa. La controversia per l'interpretazione dell'essere non può essere risolta, visto che essa non è stataancora neppure sollevata. E in fondo non si tratta di una controversia che possa divampare improvvisa «per un pretesto», ma il suo accendersi richiede una preparazione. La presente indagine èin cammino esclusivamente verso questo scopo. A che punto è ora?

Qualcosa come l'essere è aperto nella comprensione dell'essere che, in quanto comprendere, è costitutiva dell'Esserci esistente. L'apertura preliminare ma non concettuale dell'essere fa sì che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo esistente, possa rapportarsi tanto all'ente che si incontra dentro il mondo quanto a se stesso come esistente. Com'è possibile, partendo dal modo di essere dell'Esserci, una comprensione che apra l'essere in generale? Potremo forse rispondere a questa domanda mediante un ritorno alla costituzione originaria dell'Esserci comprendente l'essere? La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità. Di conseguenza non potrà essere che una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale. Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che conduca dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'essere?

APPENDICI

Per la realizzazione delle Appendici mi sono avvalso della collaborazione di Corrado Badocco. (F.V.)

Nella prima sezione sono indicate le differenti edizioni di Sein und Zeit, seguite da una breve descrizione degli elementi essenziali che le contraddistinguono. Nella seconda sezione sono indicate le traduzioni integrali di Sein und Zeit apparse nelle principali lingue, anch'esse seguite da una breve descrizione del loro contenuto, segnalando inoltre alcune tra le traduzioni parziali più significative. La prima traduzione integrale di Sein und Zeit apparve in lingua giapponese a cura di Jitsujin Terajima (Sonzai to Jikan, 2 voll., Mikasa-shobo, Túkyú, aprile 1939-ottobre 1940). In realtà era stata annunciata già per il 1938/39 un'altra versione giapponese a cura di Shinji Saito, sempre in due volumi, ma essa non fu mai pubblicata. Alla traduzione giapponese seguì nel 1951 la versione di José Gaos in spagnolo, che fu la prima traduzione in una lingua europea, mentre nel 1953 apparve quella italiana di Pietro Chiodi. La traduzione di Chiodi fu dunque la terza in assoluto e la seconda in una lingua europea. Oggi Sein und Zeit è tradotto in una trentina di lingue.

I. EDIZIONI DI SEIN UND ZEIT

Sein und Zeit. Erste Hälfte, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», vol. VIII, 1927, pp. 1-438.

La prima edizione di Essere e tempo apparve nell'aprile del 1927 – insieme al trattato di Oskar Becker Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene (pp. 439-809) – nell'ottavo numero dell'Annuario di filosofia e di ricerca fenomenologica fondato e curato da Edmund Husserl in collaborazione con Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach e Max Scheler (a partire dal 1928, anno della morte di Scheler, avvenuta il 15 maggio: in collaborazione con Oskar Becker, Moritz Geiger, Martin Heidegger, Alexander Pfänder), e pubblicato presso l'editore Max Niemeyer di Halle an der Saale (voll. I-XI, 1913-1930; con un supplemento nel 1929 contenente la Festschrift per il settantesimo compleanno di Husserl).

Sein und Zeit. Erste Hälfte, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1927.

Essere e tempo apparve anche in volume separato come estratto dello «Jahrbuch» (recando tuttavia sul frontespizio il numero errato del volume: vol. VII anziché VIII), e con l'aggiunta della dedica a Edmund Husserl per il suo compleanno (Husserl era nato l'8 aprile 1859): «Edmund Husserl / in Verehrung und Freundschaft / zugeeignet / Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald – Zum 8. April 1926».

Sein und Zeit. Erste Hälfte, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1929[2], 1931[3], 1935[4].

Fin dalla seconda edizione di Essere e tempo, Heidegger iniziò a emendare il testo apportandovi lievi correzioni, anche se le varie edizioni succedutesi figurano come «invariate». A margine della propria copia personale (Handexemplar) di questa seconda edizione egli appose nel corso degli anni brevi glosse manoscritte (Randbemerkungen), che sono state pubblicate postume in appendice a partire dalla quattordicesima edizione e anche nell'edizione del testo inclusa nella Gesamtausgabe.

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1941[5].

Nella quinta edizione scompare per ragioni unicamente tipografiche l'intestazione «Prima parte» (Erste Hälfte). Inoltre, su richiesta dell'editore Hermann Niemeyer (1883-1964) – che dal 1911 dirigeva la casa editrice fondata nel 1870 dal padre Maximilian David Niemeyer (1841-1911) –, al fine di evitare il divieto di pubblicazione fu cancellata anche la dedica a Husserl (in quanto ebreo). Cfr. al riguardo le precisazioni fornite da Heidegger in HGA XII, p. 259 (trad. it. In cammino verso il linguaggio, a cura di Alberto Caracciolo, Mursia, Milano, 1973, p. 217), e per il rapporto con l'editore si vedano i ricordi autobiografici contenuti in Mein Weg in die Phänomenologie, in Festgabe Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963 (ed. fuori commercio, pp. 28-40; poi in Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 81-90 [trad. it. Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia, in Tempo ed essere, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli, 1998, pp. 193-201]).

Sein und Zeit. Erste Hälfte, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949[6].

In questa prima edizione di Essere e tempo pubblicata dopo la Seconda guerra mondiale e per la prima volta a Tübingen, dove in quello stesso anno Hermann Niemeyer aveva trasferito la sede della sua casa editrice, furono ripristinate sia l'intestazione «Prima parte» sia la dedica a Husserl.

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953[7], 1957[8].

La settima edizione di Essere e tempo presenta significative varianti rispetto alle precedenti edizioni. Le modifiche apportate al testo e ad alcune note comportarono un riassetto generale dell'impaginazione, con la

conseguenza che alcune parole spezzate da Heidegger con i trattini nelle precedenti edizioni (secondo l'espediente grafico da lui adottato per contrassegnare gli «esistenziali») figurano qui come semplici parole a capo riga o, ritenute refusi, sono state di nuovo contratte. Per chiarire le ambiguità che ne risultano è necessario il confronto con le precedenti edizioni. A partire da questa edizione, inoltre, Heidegger fa cadere definitivamente la dizione «Prima parte», giustificando peraltro gli interventi compiuti in una breve «Nota preliminare» (Vorbemerkung) – nella quale è indicato in maniera errata il titolo dello «Jahrbuch»: «Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung», anziché: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung».

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960[9], 1963[10], 1967[11], 1972[12].

Nella nona edizione viene modificato il testo della «Nota preliminare». Anziché «Il testo della presente ristampa, che appare come settima edizione…» si dice: «Il testo della presente ristampa, che appare come nona edizione…»

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976[13].

La prima edizione postuma di Essere e tempo apparve nel settembre 1976, pochi mesi dopo la morte di Heidegger (26 maggio 1976). Nel testo della «Nota preliminare» – indicata ora come «Nota preliminare alla nona edizione» – non si trova più: «Il testo della presente ristampa, che appare come nona edizione…» ma soltanto: «Il testo della presente ristampa…»

Sein und Zeit, unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem «Hüttenexemplar», in Martin Heidegger Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

L'edizione apparsa nell'aprile 1977 a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, come secondo volume della Gesamtausgabe, presenta notevoli differenze rispetto a tutte le precedenti edizioni. Oltre ad aver corretto alcuni errori di stampa, in questa edizione sono state introdotte alcune modifiche al testo, senza però segnalarle, sulla base delle correzioni apportate nel corso degli anni da Heidegger stesso nella propria copia personale (il cosiddetto Hüttenexemplar, la «copia della baita», ovvero la seconda edizione del 1929). La vera novità di quest'edizione consiste nel fatto che essa riporta a piè di pagina le 157 «Glosse a margine» (Randbemerkungen) appuntate da Heidegger nella sua copia personale. L'impaginazione è perciò completamente diversa rispetto alle precedenti edizioni, mentre a margine è

indicato il numero di pagina della quattordicesima edizione di Essere e tempo. Anche questa edizione presenta alcuni refusi e ambiguità dovuti al riassetto delle pagine, mentre nel testo della «Nota preliminare» – indicata ora come «Nota preliminare alla settima edizione 1953» e non più come «Nota preliminare alla nona edizione» – è indicato in maniera errata il titolo dello «Jahrbuch», errore ripetuto nella «Postfazione del Curatore».

Sein und Zeit, durchgesehene Auflage, mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977[14].

La nuova edizione separata (la cosiddetta Einzelausgabe) fu pubblicata nell'ottobre 1977, pochi mesi dopo l'edizione nella Gesamtausgabe e sempre a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Essa presenta alcune varianti significative rispetto a tutte le precedenti edizioni apparse presso Niemeyer, ma anche rispetto all'edizione della Gesamtausgabe. Le «Glosse a margine» di Heidegger sono incluse per la prima volta nell'edizione Niemeyer, ma non a piè di pagina, come nella Gesamtausgabe, bensì raccolte in appendice (pp. 439-445), in modo da mantenere l'impaginazione delle precedenti edizioni. Il testo diverge in più punti rispetto a quello pubblicato come secondo volume della Gesamtausgabe, e inoltre è ripristinata la versione originaria della «Nota preliminare» – indicata quindi come «Nota prelimiare alla settima edizione 1953» – ma correggendo l'indicazione del titolo dello «Jahrbuch».

Sein und Zeit, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit dem Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979[15].

Apparsa nell'aprile 1979, questa quindicesima edizione è curata sempre da Friedrich-Wilhelm von Herrmann e in parte adeguata al testo pubblicato nella Gesamtausgabe, conservando alcune piccole varianti rispetto a esso e continuando a riportare le «Glosse a margine» in appendice.

Sein und Zeit, unveränderter Nachdruck der 15., an Hand der Gesamt-ausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986[16], 1993[17], 2001[18].

Tutte le riedizioni finora apparse presso Niemeyer riproducono il testo immutato della quindicesima edizione, emendato da alcuni errori di stampa.

a) In italiano

Essere e tempo, a cura di Pietro Chiodi, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma, 1953.

Pubblicata nell'aprile del 1953, come volume inaugurale della seconda serie della collana «Nuova Biblioteca filosofica» diretta da Mario Dal Pra, questa prima versione della traduzione di Pietro Chiodi (1915-1970) fu condotta sulla sesta edizione di Sein und Zeit (1949). Oltre a una brevissima nota bio-bibliografica iniziale, Chiodi corredò la traduzione con succinte note di commento per giustificare alcune soluzioni da lui adottate.

Essere e tempo – L'essenza del fondamento, a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino, 1969, 7 tavv. ill.; ristampa, ivi 1978; riedizione, senza lo scritto L'essenza del fondamento, ivi 1986.

Apparsa nella collana «Classici della filosofia» diretta da Nicola Abbagnano, questa edizione è una profonda rielaborazione della versione del 1953 e si basa sull'undicesima edizione di Sein und Zeit (1967). Chiodi ha aggiunto inoltre una Introduzione, un'ampia Nota bio-bibliografica e un Glossario, mentre a margine è riportata la numerazione delle pagine della prima edizione di Sein und Zeit (1927). Nella sua Nota (p. 43), Chiodi afferma erroneamente che la sua traduzione del 1953 era stata la prima al mondo. In realtà, come si è detto, essa fu la terza dopo quella giapponese di Jitsujin Terajima e quella spagnola di José Gaos. Nel Glossario afferma inoltre di avere tenuto presente la versione inglese (di J. Macquarrie e E. Robinson) e quella francese (di R. Boehm e A. De Waelhens). In appendice (pp. 621-678) Chiodi offre una versione riveduta della sua traduzione del saggio di Heidegger L'essenza del fondamento (Vom Wesen des Grundes, 1929, 1949[3]) – già pubblicata nel 1952 con il titolo Dell'essenza del fondamento (Bocca, Milano) –, riportando a margine il numero di pagina della quinta edizione tedesca (Klostermann, Frankfurt a.M., 1965).

Essere e tempo, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi & C., Milano, 1970.

Riedizione della traduzione apparsa nel 1969 presso l'editore UTET, con la correzione di qualche errore di stampa e senza la traduzione del saggio L'essenza del fondamento. L'«Introduzione» di Pietro Chiodi – che morì il 22 settembre 1970 – figura come «Introduzione all'edizione italiana».

Essere e tempo, traduzione di Pietro Chiodi, Longanesi & C., Milano, 1976.

Riedizione della traduzione del 1970, con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico a cura di Alfredo Marini. Le successive ristampe riproducono immutato il testo di questa edizione.

Essere e tempo, a cura di Alfredo Marini, 2 voll., Arnoldo Mondadori, Milano, in prep.

Traduzione con testo tedesco a fronte, condotta sull'edizione apparsa nella Gesamtausgabe.

b) In francese

Extraits du livre sur «L'Être et le Temps», in Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Éditions Gallimard, Paris, 1938, pp. 115-208.

Oltre alla traduzione di Was ist Metaphysik? (1929), di Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936) e di alcuni brani tratti da Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Corbin inserì in questo volume – arricchito da una lettera di Heidegger del 10 marzo 1937 pubblicata come Prologue (pp. 7-8 [tr. it. Prefazione alla traduzione francese di «Che cos'è metafisica?» di Henry Corbin, in M. Heidegger, Che cos'è metafisica?, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2001, pp. 123-126]) – anche la traduzione dei §§ 46-53 e 72-76 di Sein und Zeit. Questi paragrafi rimasero a lungo le uniche parti di Sein und Zeit disponibili in Francia, condizionando in modo decisivo la prima fortuna del pensiero heideggeriano in questo paese (cfr. al riguardo Dominique Janicaud, Heidegger en France, 2 voll., Albin Michel, Paris, 2001).

L'Être et le Temps, traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

Apparsa nella collana «Bibliothèque de philosophie» fondata da Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, questa edizione parziale di Sein und Zeit contiene la traduzione, accompagnata da alcune note di commento, dell'«Introduzione» e della «I sezione della I parte» (ovvero dei §§ 1-44).

Être et temps, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985.

Questa prima eccellente versione integrale fu pubblicata senza autorizzazione, fuori commercio, da Emmanuel Martineau, già traduttore di alcuni scritti di Heidegger nell'ambito dell'édition complète delle sue opere presso l'editore Gallimard di Parigi. Condotta sulla decima edizione (1963) di

Sein und Zeit e provvista di un sobrio glossario, essa fu edita provocatoriamente nel giugno del 1985, pochi mesi prima della traduzione autorizzata di François Vezin, in segno di dissenso e protesta nei confronti del lavoro svolto da quest'ultimo su incarico di François Fédier, successore di Jean Beaufret alla direzione dell'édition complète.

Être et temps, traduit de l'allemand et édition par François Vezin, d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerrois et Claude Roëls (deuxième partie), Éditions Gallimard, Paris, 1986.

Jean Beaufret (1907-1982) – destinatario della celebre Lettera sull'umanismo (1946) e principale diffusore del pensiero heideggeriano in Francia nel secondo dopoguerra –, in qualità di direttore dell'édition complète delle opere di Heidegger presso Gallimard, nella prima metà del 1970 assegnò a Jean Lauxerrois e Claude Roëls il compito di tradurre la Seconda sezione della Prima parte di Sein und Zeit (§§ 45-83) e di rivedere la traduzione dei precedenti paragrafi pubblicata nel 1964 da R. Boehm e A. de Waelhens, al fine di realizzare la prima edizione integrale francese. Dal 1979 in poi l'intero lavoro di traduzione e revisione passò nelle mani di François Vezin, il quale, sollecitato anche dalla pubblicazione della versione di E. Martineau, nel 1986 diede alle stampe la propria traduzione di Sein und Zeit condotta secondo l'edizione della Gesamtausgabe. Per giustificare i particolari criteri adottati, condivisi dai curatori della Gesamtausgabe, Vezin corredò la propria traduzione di un'ampia appendice (Annex, pp. 515-590), una parte della quale, con traduzione inglese e tedesca, è apparsa separatamente col titolo La traduction comme travail phénoménologique (in «Heidegger Studies», III-IV, 1987/88, pp. 109-154).

c) In inglese

Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row Publishers, New York, 1962; poi Blackwell Publishers, Oxford, 1967.

Questa traduzione integrale fu iniziata verso la metà degli anni Cinquanta da E. Robinson, a cui subentrò J. Macquarrie, ed è condotta sulla settima edizione di Sein und Zeit. Arricchita con note di commento – che giustificano le soluzioni adottate per rendere i principali concetti e informano su alcune varianti nel testo –, essa comprende in appendice anche un glossario dei concetti tedeschi con le rispettive traduzioni inglesi nonché un indice dei termini latini e greci. A margine è riportata la paginazione della prima edizione di Sein und Zeit apparsa presso Niemeyer.

Being and Time: A Translation of «Sein und Zeit»,

translated by Joan Stambaugh, with a Lexicon of English Expressions (Latin Expressions, Greek Expressions, Proper Names) by Theodore Kisiel, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 1996.

Il progetto di questa edizione risale alla prima metà degli anni Settanta, quando il lavoro di traduzione – con l'approvazione di Heidegger – fu affidato da Hannah Arendt alla propria allieva J. Stambaugh. La sua traduzione della sola «Introduzione» di Sein und Zeit (riveduta da John Glenn Gray e da David Farrell Krell) apparve infatti già nel 1977 in: M. Heidegger, Basic Writings from «Being and Time» (1927) to «The Task of Thinking» (1964), a cura di David F. Krell, Harper & Row Publishers, New York, 1993[2], pp. 41-89. Completata alla fine degli anni Settanta, questa seconda traduzione di Sein und Zeit circolò in forma dattiloscritta per diversi anni prima di essere pubblicata, dopo una minima revisione, nell'estate del 1996. Essa riporta a lato la paginazione dell'edizione Niemeyer e a piè di pagina le «Glosse a margine» di Heidegger (pur non essendo stata condotta sul testo edito nella Gesamtausgabe). In appendice è fornito un glossario che contempla i termini inglesi e gli equivalenti tedeschi, nonché un indice dei nomi propri.

d) In spagnolo

El ser y el tiempo, prólogo y traducción del alemán por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (1962[2]); segunda edición revisada, ivi 1971 (1974[2], 1988[3]).

La versione di José Gaos (1900-1969) fu la prima traduzione integrale di Sein und Zeit in una lingua europea. Alcune sue parti, e precisamente la traduzione dell'«Introduzione» e dei primi tre capitoli della I sezione (ovvero i §§ 1-24), erano già apparse a puntate nella rivista messicana «Filosofia y Letras» tra la fine del 1942 e l'inizio del 1950. A parte, Gaos pubblicò anche una Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger (Fondo de Cultura Económica, México, 1951), comprendente un glossario, della quale apparve postuma una seconda edizione (ivi, 1971).

Ser y Tiempo, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; segunda edición corregida, ivi 1998; nuevas edición revisada y corregida: Trotta, Madrid, 2002.

Questa seconda traduzione di Sein und Zeit in lingua spagnola, elaborata in quasi trent'anni di lavoro, è stata condotta sul testo apparso nella Gesamtausgabe. Rivera entrò in contatto personale con Heidegger fin dal 1961, portando a termine nella prima metà degli anni Settanta una prima

versione che fu sottoposta al giudizio dello stesso Heidegger. Nel 1988 ne iniziò una rielaborazione, che discusse con Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ma anche con Hans-Georg Gadamer e Max Müller. Nel 1991 mise mano a una terza e definitiva versione, pubblicata nel 1997.

Sono qui riportate le indicazioni bibliografiche complete relative a tutte le opere citate e menzionate in Sein und Zeit (in seguito: SuZ), integrando le indicazioni fornite da Heidegger spesso in forma incompleta, a volte errata, e in alcuni casi anche omesse. I riferimenti bibliografici sono riportati dapprima secondo l'edizione citata da Heidegger, completandoli tacitamente e aggiungendo fra parentesi quadra il riferimento alla prima edizione dell'opera qualora egli utilizzi edizioni successive. Sono state indicate anche le rispettive traduzioni italiane esistenti. Nei casi in cui Heidegger non specifica l'edizione da cui cita, si è indicata quella di riferimento o all'epoca più accreditata, tenendo conto anche delle informazioni ricavabili dalla Gesamtausgabe (Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 sgg.; in seguito: HGA). Per le numerose varianti riscontrabili nei passi citati da Heidegger rispetto alle edizioni da lui stesso indicate, o ad altre edizioni disponibili al tempo della stesura di SuZ o successivamente, rimandiamo a Rainer A. Bast e Heinrich P. Delfosse, Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit», vol. 1: Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, pp. 447-490. Abbiamo indicato inoltre gli scritti di Heidegger citati o menzionati da Heidegger stesso, molti dei quali erano all'epoca ancora inediti. Sono state contemplate, infine, anche le opere di altri autori semplicemente menzionate, specificando il luogo di SuZ in cui esse compaiono e riportando generalmente il riferimento alla loro prima edizione e all'eventuale edizione italiana.

AGOSTINO, Aurelio:

— Confessiones (1465-70; red. 397-401). Heidegger non indica l'edizione da cui cita, e le varianti presenti nelle citazioni non permettono di identificarne una unica. A parte l'autorevole Editio Maurinorum (Parisiis, 1679-1700), che supera sia l'edizione curata da Erasmo da Rotterdam (in officina Frobeniana, Basileae, 1528-1529) sia quella curata dai teologi di Lovanio (T. Gozaeum e J. Molanum) (ex officina C. Plantini, Antverpiae, 1576-1577), le due edizioni ritenute più affidabili all'epoca della stesura di SuZ erano:

Confessionum libri XIII, in Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem, opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante <J.-P.> Migne, Migne, Parisiis, 1841, tomus I, pp. 659-868 (= Patrologiae cursus completus. Series Latina, a cura di Jacques Paul Migne [sigla: PL], vol. XXXII, Augustinus I).

Confessionum libri tredicim, recensuit et commentario critico instruxit Pius Knöll, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1896 (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesarae Vindobonensis [sigla: CSEL], vol. XXXIII, sectio I, pars I).

Edizione italiana: Le confessioni, tr. it. a cura di Carlo Carena, con testo lat. dell'ed. di Martin Skutella <Teubner, Leipzig, 1934> riv. da Michele Pellegrino, in Opere di Sant'Agostino, a cura della Nuova Biblioteca Agostiniana fondata da Agostino Trapè, Città Nuova, Roma, vol. I, 1965; Confessioni, testo criticamente riv. e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti, tr. di Gioachino Chiarini, comm. di AA.VV., 5 voll., A. Mondadori-Fondazione Valla, Milano, 1992-1997.

— Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII, in Opera omnia, cit., vol. VIII, pp. 207-518 (= PL XLII, Augustinus VIII) [ed. it. con testo lat. a fronte dell'ed. Maurina, Contro Fausto Manicheo, in Opere di Sant'Agostino, cit., voll. XIV/1 (libri 1-19) e XIV/2 (libri 20-33), tr. di Alessandra di Pilla, Laura Alici e Ubaldo Pizzani, intr. di Ubaldo Pizzani, 2004].

— De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus, in Opera omnia, cit., vol. VI, pp. 11-100 (= PL XL, Augustinus VI) [ed. it. con testo lat. a fronte dell'ed. Maurina (confrontato con il Corpus christianorum), Ottantatré questioni diverse, in Opere di Sant'Agostino, cit., vol. VI/2: La vera religione, a cura di Giancarlo Ceriotti, 1995, pp. 25-261].

ARISTOTELE:

Heidegger non indica l'edizione da cui cita, riportando semplicemente secondo la consuetudine la paginazione Bekker.

— Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia

Litterarum Regia Borussica, accedunt fragmenta, scholia, index Aristotelicus, 5 voll., Reimer, Berlin, 1831-1870: vol. I-II: Aristoteles Graece, 1831.

In SuZ sono citati i seguenti scritti di Aristotele:

— De anima (De an.) [tr. it. con testo gr. a fronte, L'anima, a cura di Giancarlo Movia, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1996].

— De interpretatione (De int.) [tr. it. Dell'interpretazione, in Organon, a cura di Marcello Zanatta, 2 voll., UTET, Torino, 1996, vol. I; Dell'espressione, in Organon, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 2003 (prima anche in Opere, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. I)].

— Ethica Nicomachea (Eth. Nic.) [tr. it. Etica Nicomachea, a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1979; con testo greco a fronte, ivi (poi: Bompiani, Milano), 1993; tr. it. con testo gr. a fronte a cura di Marcello Zanatta, 2 voll., Rizzoli, Milano, 1986 (in vol. unico, ivi, 2002; a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 1999].

— Metaphysica (Metaph.) [tr. it. con testo gr. a fronte, Metafisica, 3 voll., a cura di Giovanni Reale, Vita & Pensiero, Milano, 1993 (anche in vol. unico: Bompiani, Milano, 2004)].

— Physica (Phys.) [tr. it. con testo gr. a fronte, Fisica, a cura di Luigi Ruggiu, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1995; La Fisica, a cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino, 1999].

— Rhetorica (Rhet.) [tr. it. di Armando Plebe, Retorica, in Opere, cit., vol. X; tr. it. con testo gr. a fronte, in Retorica e poetica, a cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino, 2004].

BECKER, Oskar:

— Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», VI, 1923, pp. 385-560 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, a cura di Edmund Husserl in cooperazione con Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach e Max Scheler (Niemeyer, Halle a.d.S.). 2ª ed. separata, inv.: Niemeyer, Tübingen, 1973].

BERGSON, Henri:

— Essai sur les données immédiates de la conscience. Heidegger non indica l'edizione da cui cita, ma solo il numero di pagina. Il testo della tesi di abilitazione di

Bergson ebbe numerose ristampe e riedizioni nei primi decenni del Novecento, cambiando anche la numerazione delle pagine.

Essai sur les données immédiates de la conscience. Thèse pour le Doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris par Henri Bergson, Alcan, Paris, 1889 [poi in Œuvres, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris, 1959, pp. 1-157 (tr. it. di Federica Sossi, Saggio sui dati immediati della coscienza, in Opere 1889-1896, a cura di Pier Aldo Rovatti, A. Mondadori, Milano, 1986, pp. 1-140)].

— Quid Aristoteles de loco senserit. Heidegger menziona soltanto il titolo del breve scritto in latino di Bergson che accompagnava la sua tesi di abilitazione (cfr. sopra, p. 506, n. 30). Questo scritto fu stampato in poche copie nel 1889 e mai più riedito negli anni successivi.

Quid Aristoteles de loco senserit. Thesim facultati litterarum Parisiensi, proponebat H. Bergson, Scholae normalis olim alumnus, Alcan, Lutetiae Parisiorum, 1889 [tr. it. di Ferruccio Franco Repellini, L'idea di luogo di Aristotele, in Opere 1889-1896, cit., pp. 345-399].

BERNT, Alois / BURDACH, Konrad:

— Der Ackermann aus Böhmen, a cura di Alois Bernt e Konrad Burdach su incarico della Reale Accademia prussiana delle Scienze, Weidmann, Berlin, 1917 [Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, collana a cura di Konrad Burdach su incarico della Reale Accademia prussiana delle Scienze, vol. III, parte I].

LA BIBBIA:

Heidegger non precisa l'edizione della Versione dei Settanta (Septuaginta) e della Vulgata da lui usate. Le varianti presenti nelle citazioni non permettono di identificare una sola edizione.

BILFINGER, Gustav:

— Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den

Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter, Kohlhammer, Stuttgart, 1888.

— Die antiken Stundenangaben, Kohlhammer, Stuttgart, 1888.

BÜCHELER, Franz (anche BUECHELER):

— Coniectanea, in «Rheinisches Museum für Philologie», Nuova Serie, vol. XLI, 1886, pp. 1-12 [Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, a cura di Otto Ribbeck e Franz Buecheler (Sauerländer, Frankfurt a.M.)].

BURDACH, Konrad:

— Faust und die Sorge, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», vol. I, 1923, n. 1 (gennaio), pp. 1-60 [Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, a cura di Paul Kluckhohn e Erich Rothacker in collaborazione con Clemens Baeumker, Walther Brecht, Konrad Burdach, Hans Naumann, Hermann Oncken, Franz Saran, Levin Ludwig Schücking, Eduard Spranger, Fritz Strich, Ernst Troeltsch, Rudolf Unger e Karl Vossler (Niemeyer, Halle a.d.S.)].

CALVINO, Giovanni (Calvin, Jean):

— Institutio Christianae religionis (1536). Heidegger non indica l'edizione da cui cita, e le varianti presenti nella citazione non permettono di identificarne una sola. Tra le edizioni al tempo disponibili le più autorevili erano:

Institutio Christianae religionis, in Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, Schwetscheke et filium, Brunsvigae-Berlin, vol. II, 1864 (Corpus reformatorum [sigla: CR], vol. XXX).

Institutionis Christianae religionis 1559 libros I et II continens, in Joannis Calvini Opera selecta, ediderunt Petrus Barth et Guilelmus Niesel, Kaiser, München, vol. III, 1926; 2ª ed. migliorata, ivi, 1957.

Edizione italiana: Istituzione della religione cristiana, a cura di Giorgio Tourn, 2 voll., UTET, Torino, 1971, 1983[2].

CARTESIO, Renato / CARTESIUS, Renatus: vd. DESCARTES, René.

CASSIRER, Ernst:

— Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, B. Cassirer, Berlin, 1925 [ora in Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, a cura di Birgit Recki, Meiner, Hamburg, vol. XII: Das mythische Denken, a cura di Claus Rosenkranz, 2002 (tr. it. Filosofia delle forme simboliche, a cura di Eraldo Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, vol. II: Il pensiero mitico, 1964). L'opera di Cassirer si articola in 3 voll. apparsi separatamente: vol. I: Die Sprache (1923) e vol. III: Phänomenologie der Erkenntnis (1929); ora rispettivamente in Gesammelte Werke, cit., vol. XI: a cura di Claus Rosenkranz, 2001 e vol. XIII: a cura di Julia Clemens, 2002 (tr. it. Filosofia delle forme simboliche, cit., vol. I: Il linguaggio, 1961 e vol. III: Fenomenologia della conoscenza, 1966)].

DESCARTES, René:

— Meditationes de prima philosophia (1641). A p. 125 di SuZ Heidegger rimanda alla Prima e alla Sesta delle Meditationes, senza riportare alcun riferimento.

Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur, in Œuvres, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, Cerf, Paris, vol. VII, 1904.

Meditationes de prima philosophia, curavit Artur Buchenau, Sumptibus Felicis Meineri, Lipsiae, 1913 (Bibliotheca Philosophorum; vol. I) [Fin dal 1902 Buchenau curò anche le nuove edd. delle opere di Descartes per la «Philosophische Bibliothek» (PhB), che sostituivano le versioni ottocentesche

di Julius Hermann von Kirckmann, ma solo nel 1915 apparve la prima traduzione tedesca integrale delle Meditationes (ossia con le Obiezioni e risposte) da lui curata: Meditationen über die Grundlage der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, in ID., Philosophische Werke, Meiner, Leipzig, vol. II, 1915 (PhB 27). La tr. di Buchenau con testo lat. a fronte apparve invece nel 1956 (PhB 250), a cura di Erich Schröder].

Edizione italiana: tr. it. di Adriano Tilgher, riv. da Francesco Adorno, Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, nelle quali son dimostrate l'esistenza di Dio e la distinzione reale tra l'anima e il corpo dell'uomo con le Obbiezioni e risposte, in Opere filosofiche, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, vol. II; in Opere filosofiche, a cura di Ettore Lojacono, UTET, Torino, 1994, vol. I; tr. it. con testo lat. a fronte (versione fr. in Appendice), Meditazioni metafisiche, a cura di Lucia Urbani Ulivi, Rusconi, Milano, 1998 (poi: Bompiani, Milano, 2001).

— Principia philosophiae (1644). A partire dalla 14ª edizione di SuZ sono state migliorate le varianti, e adeguate all'edizione citata da Heidegger.

Principia philosophiae, in Œuvres, cit., vol. VIII, 1906 [tr. it. di Adriano Tilgher e Maria Garin, I princìpi della filosofia, in Opere filosofiche, a cura di E. Garin, cit., vol. III, 1986; in Opere filosofiche, a cura E. Lojacono, cit., vol. II].

DE VIO, Tommaso (detto CAIETANO o Cardinale GAETANO):

— De nominum analogia, in Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis, In Officina Iohannis de Platea chalcographi, Lugduni-Parisiis, 1580, Tomus III, pp. 211-219 [1ª ed.: Pavia, 1498; rist. anche in Tommaso D'AQUINO, Opusculum de ente et essentia. Commentariis Caietani illustratum accedit eiusdem Caietani tractatus De nominum analogia, editio accurate et ab innumeris mendis vindicata A.P. Michaele de Maria, Ex pontificia officina typographica, Romae, 1907].

DIELS, Hermann:

— Die antike Uhr, in ID., Antike Technik. Sieben Vorträge, 2ª ed. ampliata, Teubner, Leipzig-Berlin, 1920,

pp. 155-232 [1ª ed., senza il saggio citato: Antike Technik. Sechs Vorträge, Teubner, Leipzig-Berlin, 1914].

DIELS, Hermann / KRANZ, Walther:

— Die Fragmente der Vorsokratiker. Heidegger non indica l'edizione da cui cita. Ulteriori precisazioni sono fornite nel presente indice sotto il nome dei singoli pensatori.

Die Fragmente der Vorsokratiker, testo greco e tr. ted. a cura di Hermann Diels, Weidmann, Berlin, 1903; 2ª ed. (in 2 voll. divisi in 3 tomi), con la collaborazione di Walther Kranz, ivi, 1907-1910; dalla 5ª ed., a cura di Walther Kranz, ivi, 1934; 6ª ed. riv., Weidmann, Berlin, 1951-1952 (dal 1972: Weidmann, Dublin-Zürich) [ed. it. parz. I presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di Gabriele Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1979].

DILTHEY, Wilhelm:

— Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), in Gesammelte Schriften, vol. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, tomo 1: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, a cura di Georg Misch, Teubner, Leipzig, 1924, pp. 90-138 [tr. it. Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno, in ID., Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, a cura di Alfredo Marini, F. Angeli, Milano, 1985, pp. 228-276].

— Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze, 5ª ed., Teubner, Leipzig-Berlin, 1916 [1ª ed.: Teubner, Leipzig, 1906; 2ª ed. ampliata, ivi, 1907; 3ª ed. ampliata, ivi, 1910 (più volte rist. presso diversi editori); è in prep. l'ed. anche nelle Gesammelte Schriften come vol. XXVI a cura di

Gabriele Malsch (tr. it. di Nicola Accolti Gil Vitale, Esperienza vissuta e poesia, Istituto editoriale italiano, Milano, 1947; ried.: il nuovo melangolo, Genova, 1999)].

— Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Heidegger menziona soltanto il titolo (sopra, p. 468).

Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894), in Gesammelte Schriften, vol. V, cit., pp. 139-240 [tr. it. Idee su una psicologia descrittiva e analitica, in Per la fondazione delle scienze dello spirito, cit., pp. 351-446].

— Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in Gesammelte Schriften, vol. V, cit., pp. 31-73 [tr. it. Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche, a cura di Giuseppe Cacciatore, Morano, Napoli, 1975].

DILTHEY, Wilhelm / YORCK VON WARTENBURG, Paul (Graf):

— Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, a cura di Sigrid von der Schulenburg, Niemeyer, Halle a.d.S., 1923 [rist. anast.: Olms, Hildesheim-New York, 1974] [Philosophie und Geisteswissenschaften, collana a cura di Erich Rothacker in collaborazione con Heinrich Maier, Georg Misch, Eduard Spranger e Emil Wolff, Niemeyer, Halle a.d.S., vol. I (tr. it. Carteggio 1877-1897, a cura e con una intr. di Francesco Donadio, con una pres. di Fulvio Tessitore, Guida, Napoli, 1983)].

ERACLITO DI EFESO:

— Die Fragmente der Vorsokratiker, 22) Eraclito. Heidegger cita i frammenti di Eraclito secondo l’ordine stabilito da Diels-Kranz in Die Fragmente der

Vorsokratiker (s.v.) senza tuttavia precisare l'anno di edizione. Nella prima edizione separata (non però nell'edizione dello «Jahrbuch») fino alla sesta edizione di SuZ, il fr. B 1 di Eraclito è citato da Heidegger in maniera errata, riportando ὅπως al posto di ὅκως.

Edizione italiana: in I presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1979, vol. I; in I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di Alessandro Lami, Rizzoli, Milano, 1991. – Edizioni monografiche: Eraclito, Frammenti, intr., tr. e comm. a cura di Miroslav Marcovich, La Nuova Italia, Firenze, 1978; Eraclito, I frammenti e le testimonianze, testo critico e tr. it. di Carlo Diano, comm. di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Roma-Milano, 1980; Eraclito, Dell'origine, tr. e cura di Angelo Tonelli, testo orig. a fronte, Feltrinelli, Milano, 1993.

GOTTL, Friedrich:

— Die Grenzen der Geschichte, Duncker & Humblot, Leipzig, 1904.

GRIMM, Jakob:

— Kleinere Schriften VII. Heidegger rinvia alla p. 247 della miscellanea di J. Grimm, dove si trova ristampato il saggio intitolato In, pubblicato originariamente nel vol. VII (1849) della «Zeitschrift für deutsches Alterthum» diretta da Moritz Haupt (pp. 465-467). Le spiegazioni dell'etimologia a cui si rifà Heidegger, però, si trovano soprattutto alle pp. 249-250, ovvero nel saggio In und bei.

Kleinere Schriften VII: Recensionen und vermischte Aufsätze 4, a cura di Eduard Ippel, in ID., Kleinere Schriften, 8 voll., a cura di Karl Müllenhoff e Eduard Ippel, Dümmler, Berlin, 1864-1890, vol. VII, 1884 [rist. anast.: Olms, Hildesheim, 1965-1966; ora in Jakob Grimm / Wilhelm Grimm, Sämtliche Werke. Forschungsausgabe, 42 voll., ed. fondata da Ludwig Erich Schmitt, a cura di Helmut Birkhan, Klaus Düwel, Otfrid Ehrismann, Elisabeth Feldbusch, Wilhelm Heizmann, Wilfried Kürschner, Leander Petzoldt, Ruth Schmidt-Wiegand, Hans-Jörg Uther e Dieter Werkmüller. Abteilung I: Die Werke Jakob Grimms, voll. I-VIII: Kleinere Schriften I-VIII, nuova ed. a cura e con un Vorwort di Otfrid Ehrismann secondo l'ed. originaria curata da Karl Müllenhoff e Eduard Ippel, vol. VII: Recensionen und vermischte

Aufsätze, 4. Teil, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 1991].

HARTMANN, Nicolai:

— Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2[a] ed. ampliata, con un Vorwort zur zweiten Auflage, de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1925 [1[a] ed.: de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1921; 3[a] ed., con un Vorwort zur dritten Auflage, ivi, 1940; 4[a] ed., con un Vorwort zur dritten und vierten Auflage, ivi, 1949, 1965[5]].

— Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in Ernst Cassirer et al. (a cura di), Festschrift für Paul Natorp. Zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet, de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1924 [poi in ID., Kleinere Schriften, vol. III: Vom Neukantianismus zur Ontologie, de Gruyter, Berlin, 1958, pp. 268-322].

— Aristoteles und Hegel. Vortrag, gehalten auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Weimar am 22. Mai 1923, in «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», vol. III, 1923, pp. 1-36 [poi in ID., Kleinere Schriften, vol. II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte, de Gruyter, Berlin, 1957, pp. 215-252].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich:

— Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817, 1827[2], 1830[3]). Nelle prime sei edizioni di SuZ è citato esclusivamente il testo dell'Encyklopädie del 1830 con le «Aggiunte» curato da Bolland (ma con la grafia modernizzata Enzyklopädie), mentre dalla 7[a] edizione in poi Heidegger lo sostituì in alcuni casi con quello dell'Encyclopädie curata da Hoffmeister per la «Philosophische Bibliothek» (PhB).

Le due edizioni impiegate in SuZ sono:

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit den Zusätzen aus den Collegien und einigen Anmerkungen zur Erläuterung, Verteidigung oder Berichtigung für den akademischen Gebrauch herausgegeben von Gerardus Johannes Petrus Josephus Bolland, A.H. Adriani, Leiden (Amsterdam), 1906 [tr. it. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte, a cura di Valerio Verra e Alberto Bosi, 3 voll., UTET, Torino, 1981-2002].

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, auf der Grundlage der Lassonschen Ausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, in Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, a cura di Georg Lasson e proseguita <dal 1932> da Johannes Hoffmeister, Meiner, Leipzig, vol. V, 1949 (PhB 33) [tr. it. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di Benedetto Croce, Laterza, Bari, 1907; nuova ed. a cura di Nicolao Merker, ivi, 1967; nuova ed. a cura di Claudio Cesa, ivi 1978; nuova ed. integrata da Angelica Nuzzo, ivi, 2002]. – L'ed. di Hoffmeister migliorava le precedenti tre (ovvero quattro) curate sempre per la PhB da Georg Lasson: Dürr, Leipzig 1905; poi: Meiner (Leipzig), 1905, 1911^{2}, 1920 (questa ed., apparsa come vol. V dei Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, non figura come 3ª ed., nonostante riporti un nuovo Vorwort di Lasson del novembre 1919), 1923^{3}, 1930^{4}. Le edd. di Lasson sostituivano a loro volta nella PhB il testo stabilito da Karl Rosenkranz (Heimann, Berlin, 1870). Una 6ª ed. nella PhB è apparsa a cura di Friedhelm Nicolin e Otto Pöggeler: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (Meiner, Hamburg, 1959, 1969^{7}, riv. 1975, 1991^{8}), ma non più nei Sämtliche Werke perché oggi sostituiti dall'ed. storico-critica: Gesammelte Werke. Historisch-kritische Ausgabe (Akademieausgabe), a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e con lo Hegel-Archiv di Bochum, Meiner, Hamburg, vol. XX: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), a cura di Wolfgang Bonsiepen e Hans-Christian Lucas in collaborazione con Udo Rameil, 1992 [tr. it. con testo ted. a fronte, Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830), a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1995].

— Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Precedentemente all'edizione Lasson citata da Heidegger, lo scritto era stato pubblicato a cura di Hans Ehrenberg e Herbert Link col titolo Hegels erstes System (Winter, Heidelberg, 1915). Queste due edizioni ne facevano risalire la stesura al 1801-1802, mentre secondo la recente edizione storico-critica

(Akademieausgabe) la sua redazione risale all'inverno 1804-1805.

Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, aus dem Manuskript herausgegeben von Georg Lasson, in Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, cit., vol. XVIIIa, Meiner, Leipzig, 1923 (PhB 58) [rist.: Hamburg, 1967; questa ed. è oggi sostituita nella PhB dall'ed. curata da Rolf-Peter Horstmann nel 1982 (PhB 332) sulla base dell'ed. storico-critica dei Gesammelte Werke, cit., vol. VII: Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, a cura di Rolf-Peter Horstmann e Johann Heinrich Trede, 1971 (ed. it. Logica e metafisica di Jena (1804-1805), tr., intr. e comm. di AA.VV., Quaderni di Verifiche, Trento, 1982)].

— Phänomenologie des Geistes (1807). In SuZ Heidegger cita il testo secondo l'edizione delle opere curata da Glockner («W.W. II») indicando però il numero di pagina della prima edizione nei Werke (1832) riportato anche nell'edizione Glockner. Nel testo di SuZ della Gesamtausgabe (HGA II) questa ambiguità è risolta riportando i numeri di pagina dell'edizione Glockner, indicata ora con: «W.W. (Glockner) II».

Phänomenologie des Geistes, in Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: P. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. von Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster, vol. II, a cura di Johann Schulze, Duncker & Humblot, Berlin, 1832, 1841[2].

Phänomenologie des Geistes, in Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe, auf Grund des von Ludwig Boumann et al. besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner, vol. II: a cura e con un Vorwort di Johannes Schulze, Frommann (poi: Frommann-Holzboog), Stuttgart, 1927, 1949[2], 1951[3], 1964[4].

Edizione italiana: Fenomenologia dello spirito, a cura di Enrico De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1933-36 [condotta sulla 3a ed. curata da Georg Lasson per la PhB: in Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, cit., vol. II, 1928 (PhB 114)]; nuova ed., ivi, 1960 [condotta sulla 4a ed. della PhB curata da Johannes Hoffmeister: in Sämtliche Werke, cit., vol. II, 1937 (1949[5], 1952[6])]; tr. it. con testo ted. a fronte, a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1995 [condotta sull'ed. storico-critica dei Gesammelte Werke, cit., vol. IX: a cura di Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede, 1980; riprodotta in PhB 414, a cura di Hans Friedrich Wessels e Heinrich Clairmont, con una intr. di Wolfgang Bonsiepen, 1988].

— Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die

Philosophie der Weltgeschichte, in Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, vollständig neue Ausgabe von Georg Lasson, vol. I: Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson, Meiner, Leipzig, 1917 (PhB 171a) [2ª nuova ed. in Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, cit., vol. VIII, tomo I, 1920; 3ª ed. riv. e accr., 1930; 1944[4]; 5ª ed. riv. e migl., a cura di Johannes Hoffmeister, 1955 (più volte rist.) (tr. it. Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di Guido Calogero e Corrado Fatta, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1941-1963, vol. I: La razionalità nella storia, 1941). Queste edd. sostituivano l'ed. ottocentesca pubblicata da Eduard Gans e poi da Karl Hegel con il titolo Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke, cit., vol. IX, a cura di Eduard Gans, 1837; 2ª ed. a cura di Karl Hegel, 1840 (tr. it. Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Laterza, Roma-Bari, 2003)].

— Wissenschaft der Logik (1812/13, 1816). Heidegger cita l'edizione in due volumi curata da Lasson. La prima edizione dell'opera apparve invece in due volumi, divisi in tre tomi, presso Johann Leonhard Schrag di Nürnberg: vol. I/1: Erster Teil. Die objektive Logik: Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1812), vol. I/2: Erster Teil. Die objektive Logik: Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813) e vol. II: Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff (1816). Hegel lavorò anche a una seconda ed. dell'opera, ma morì poco dopo aver concluso la revisione del primo tomo, accompagnato da una prefazione e pubblicato postumo

nel 1832. Tutte queste edizioni sono oggi sostituite dall'edizione curata da Friedrich Hogemann e Walter Jaeschke nei Gesammelte Werke (cit., voll. XI-XII, 1978-1981; e nel vol. XXI (1985) il testo della 2ª ed. del primo tomo).

Wissenschaft der Logik, in Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, cit., vol. III: Erster Teil, 1923, 1932[2] (PhB 56) e vol. IV: Zweiter Teil, 1923, 1934[2] (PhB 57) [tr. it. Scienza della logica, 2 voll., tr. di Arturo Moni, Laterza, Bari, 1924-25; ed. riv. a cura di Claudio Cesa, ivi, 1968, 1974 (con una intr. di Leo Lugarini)].

Pur indicando l'edizione Lasson, nella citazione di p. 434, n. 2 (sopra, p. 507) si ritrova una variante (Einzelnheit anziché Einzelheit, mentre per un errore di stampa, dalla 7ª alla 10ª ed. di SuZ, si trova Einzenheit) che è presente solo nell'edizione ottocentesca dei Werke, su cui si basa anche l'edizione Glockner:

Wissenschaft der Logik, in Werke, cit., vol. III: Erster Teil. Erstes Buch, vol. IV: Erster Teil. Zweites Buch e vol. V: Zweiter Teil, a cura di Leopold von Henning, Duncker & Humblot, Berlin, 1833-1834, 1841[2].

Wissenschaft der Logik, in Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe, cit., vol. IV: Erster Teil, e vol. V: Zweiter Teil, a cura e con un Vorwort di Leopold von Henning, Frommann (poi: Frommann-Holzboog), Stuttgart, 1928, 1939[2], 1949[3], 1964[4].

HEIDEGGER, Martin:

Scritti editi:

— Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. Si tratta della rielaborazione della lezione di prova tenuta da Heidegger il 27 luglio 1915 a conclusione del procedimento per la venia legendi all'Università di Freiburg i.Br., conseguita con Heinrich Rickert presentando la tesi Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1916: ora in HGA I.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CLXI, 1916, pp. 173-188 [poi in ID., Frühe Schriften, Klostermann, Frankfurt a.M., 1972, pp. 357-375; ora in HGA I: Frühe Schriften, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978, pp. 413-433 (tr. it. Il concetto di tempo nella scienza della storia, in ID., Scritti filosofici 1912-1917, a cura di Albino Babolin, La Garangola, Padova,

1972, pp. 210-231; ID., Il concetto di tempo nella scienza della storia, a cura di Carlo Dolcini, Mucchi Editore, Modena, 2000)].

— Einführung in die Metaphysik. Nella Vorbemerkung alla 7ª edizione di SuZ (1953) Heidegger rimanda al testo del corso di lezioni da lui tenuto all'Università di Friburgo in Brisgovia nel semestre estivo 1935, e pubblicato in forma significativamente rielaborata nel 1953.

Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tübingen, 1953 [ripubbl. nella versione originaria in HGA XL, a cura di Petra Jaeger, 1983 (tr. it. Introduzione alla metafisica, a cura di Giuseppe Masi, con una pres. di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1968)].

— Kant und das Problem der Metaphysik. Dalla 7ª edizione di SuZ (1953) Heidegger sostituisce il testo della n. 7 di p. 319 (sopra, p. 379, n. 16), che rinviava alla progettata «Prima sezione della Seconda parte», con il rimando alla seconda edizione invariata del suo Kantbuch.

Kant und das Problem der Metaphysik, 2ª ed., con un Vorwort, Klostermann, Frankfurt a.M., 1951 [1ª ed.: Cohen, Bonn, 1929; 3ª ed., con un Vorwort, ivi, 1965; 4ª ed., con un Vorwort, ivi, 1973; ora in HGA III, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991 (tr. it. di Maria Elena Reina, riv. da Valerio Verra, Kant e il problema della metafisica, con una intr. di Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981)].

— Vom Wesen der Wahrheit (sopra, p. 109, n. a). In una glossa a margine di SuZ, Heidegger rinvia al testo della conferenza Dell'essenza della verità, da lui concepita nel 1930 e tenuta più volte (tra l'autunno e l'inverno del 1930 a Brema, Marburgo, Karlsruhe, Friburgo i. Br. e nell'estate 1932 a Dresda), ma pubblicata in versione rielaborata solo nel 1943.

Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann, Frankfurt a.M., 1943; 2ª ed. (con l'aggiunta del primo capoverso della Nota conclusiva), ivi, 1949; 8ª ed., integrata con le Randbemerkungen, ivi, 1997; poi in ID., Wegmarken, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, pp. 73-98; ora in HGA IX, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976, pp. 177-202 [tr. it. Dell'essenza della verità, in ID., Segnavia, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1987,

pp. 133-157].

Scritti inediti:

— Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung (sopra, p. 71, n. 12). Il testo della conferenza Compiti e vie dell'indagine fenomenologica fu letto il 7 dicembre 1923 presso la sezione amburghese della Kant-Gesellschaft, ma a tutt'oggi non è stato ritrovato nel lascito postumo di Heidegger.

— Corso del semestre invernale 1919-1920 (sopra, p. 95, n. 1). Heidegger iniziò la sua attività accademica all'Università di Freiburg i.Br. nel 1916, passando poi nell'inverno del 1923 a insegnare all'Università di Marburg fino al semestre estivo del 1928, allorché fece ritorno all'Università di Freiburg come successore di Husserl. I corsi da lui tenuti dal semestre invernale del 1919-1920 sino alla stesura di SuZ sono stati quasi completamente pubblicati nell'ambito della Gesamtausgabe (WS: semestre invernale; SS: semestre estivo):

Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20), in HGA LVIII, a cura di Hans-Helmuth Gander, 1992.

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920), in HGA LIX, a cura di Claudius Strube, 1993.

Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21), a cura di Matthias Jung e Thomas Regehly. 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921). 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (appunti per il corso del WS 1918/19, non tenuto), a cura di Claudius Strube, in HGA LX, 1995 [ed. it. Fenomenologia della vita religiosa, tr. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2003].

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22), in HGA LXI, a cura di Walter Bröcker e Käte Bröcker-Oltmanns, 1985; 2a ed. riv., 1994 [ed. it. Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica, tr. di Massimo De Carolis, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli, 1990].

Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922); Appendice: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), in HGA LXII, a cura di Günther Neumann, in prep. [L'appendice contiene il testo del cosiddetto Natorp-Bericht secondo la versione rimasta in possesso di Heidegger e già pubblicato nel 2003 (a cura di Günter Neumann, Reclam, Stuttgart). La versione inviata a Georg Misch, e ritrovata poi nel lascito postumo di Josef König, era apparsa nel 1989 col titolo Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) a cura di Hans-Ulrich Lessing, in «Dilthey-Jahrbuch», VI, pp. 235-269 (tr. it. Gian Paolo Cammarota, riv. da Vincenzo Vitiello, Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica, a cura di Vincenzo Vitiello, in «Filosofia e Teologia», IV, 1990, pp. 489-532)].

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923), in HGA LXIII, a cura di Käte Bröcker-Oltmanns, 1988; 2a ed. riv., 1995 [ed. it. Ontologia. Ermeneutica dell'effettività, tr. di Gennaro Auletta, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli, 1992].

Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), in HGA XVII, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1994.

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (SS 1924), in HGA XVIII, a cura di Mark Michalski, 2002.

Platon: Sophistes (WS 1924/25), in HGA XIV, a cura di Ingeborg Schüßler, 1992.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), in HGA XX, a cura di Petra Jaeger, 1979; 2a ed. riv., 1988; 3a ed. riv., 1994 [ed. it. Prolegomeni alla storia del concetto di tempo, a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, il melangolo, Genova, 1991].

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), in HGA XXI, a cura di Walter Biemel, 1976; 2a ed. riv., 1995 [ed. it. Logica. Il problema della verità, a cura di Ugo M. Ugazio, Mursia, Milano, 1986].

Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926), in HGA XXII, a cura di Franz-Karl Blust, 1993 [ed. it. I concetti fondamentali della filosofia antica, tr. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2000].

Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (WS 1926/27), in HGA XXIII, a cura di Helmuth Vetter, in prep.

— Der Begriff der Zeit (sopra, p. 321, n. 3). La conferenza Il concetto di tempo fu tenuta il 25 luglio 1924 dinanzi al gruppo di teologi di Marburgo, ma pubblicata postuma. Con lo stesso titolo Heidegger stese

nel medesimo anno anche un trattato, pubblicato anch'esso postumo, nato dal progetto di recensire il Briefwechsel tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg (s.v.). Anche nel terzo dei quattro capitoli che compongono il trattato (I. La problematica di Dilthey e la tendenza fondamentale di Yorck; II. I caratteri originari dell'essere dell'esserci; III. Esserci e temporalità; IV. Temporalità e storicità) Heidegger rinvia a questa conferenza, riportandone alcuni brani, mentre la parte centrale del primo capitolo confluì in forma pressoché invariata nel § 77 di SuZ.

Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, a cura e con un Nachwort di Hartmut Tietjen, Niemeyer, Tübingen, 1989, 1995[2] [tr. it. Il concetto di tempo, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1998]. Ripubblicato ora come Appendice all'omonimo trattato in HGA LXIV, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004, pp. 106-125.

— Die Grundprobleme der Phänomenologie (sopra, p. 57, n. b). In una glossa a margine di SuZ, Heidegger rinvia al corso di lezioni tenuto a Marburgo nel semestre estivo 1927 e pubblicato postumo, da lui indicato come «Nuova elaborazione della Terza sezione della Prima parte di Sein und Zeit» (cfr. HGA XXIV, p. 1, n. 1).

Die Grundprobleme der Phänomenologie, in HGA XXIV, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975, 1989[2], 1997[3] [tr. it. I problemi fondamentali della fenomenologia, a cura di Adriano Fabris, con una intr. di Carlo Angelino, il melangolo, Genova, 1988].

HEIMSOETH, Heinz:

— Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, a cura della Albertus-Universität di Königsberg in Prussia, Dieterich, Leipzig, 1924, pp. 43-80 [Heidegger cita dall'ed. separata del saggio, ripubbl. anche in ID., Studien zur Philosophie Immanuel Kants,

vol. I: Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Bouvier, Bonn, 1956; 2[a] ed. riv., ivi, 1971, pp. 227-257 («Kant-Studien»; Ergänzungshefte, 71)].

— Metaphysiche Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in «Kant-Studien», XXIX, 1924, pp. 121-159 [poi in Studien zur Philosophie Immanuel Kants, vol. I, cit., pp. 189-225].

HERBIG, Gustav:

— Aktionsart und Zeitstufe. Beiträge zur Funktionslehre des indogermanischen Verbums, in «Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde», vol. VI, 1896, pp. 157-269 [Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, a cura di Karl Burgmann e Wilhelm Streitberg (K.J. Trübner, Strassburg)].

HERDER, Johann Gottfried von:

— Das Kind der Sorge, in Sämtliche Werke, a cura di Bernhard Suphan, vol. XXIX: Poetische Werke 5, a cura di Carl Redlich, Weidmann, Berlin, 1889, pp. 75-76 [rist. anast.: Olms, Hildesheim, 1968. La poesia fu pubblicata per la prima volta in ID., Zerstreute Blätter. Dritte Sammlung, Ettinger, Gotha, 1787, pp. 7-9, e si trova rist. anche in K. BURDACH, Faust und die Sorge (s.v., p. 42 sg.) ma con la variante al v. 28 rispetto all'ed. Suphan: «werd» al posto di «wird»].

HUMBOLDT, Wilhelm von:

— Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (Geleitwort in der Akademie der Wissenschaften am 17. December 1829), in Gesammelte Schriften, a cura della Reale Accademia prussiana delle Scienze. Sezione I: Wilhelm von

Humboldts Werke, a cura di Albert Leitzmann, vol. VI: Werke 1827-1835, tomo I, Behr, Berlin, 1907, pp. 304-330 [rist. anast.: de Gruyter, Berlin, 1968. Lo scritto era stato pubblicato dapprima in «Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse», 1829, pp. 1-26 e ristampato come estratto: Dümmler, Berlin, 1830; ora anche in ID., Über die Sprache: Reden vor der Akademie, a cura di Jürgen Trabant, Francke, Tübingen-Basel, 1994, pp. 173-182].

HUSSERL, Edmund:

— Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Dei tre libri che compongono quest'opera solo il primo fu pubblicato da Husserl, mentre gli altri due apparvero postumi nel 1952 a cura di Marly Biemel, come volumi IV e V dell'edizione completa delle opere (Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Martinus Nijhoff, Den Haag; dal 1988: Kluwer, Boston-Dordrech-London; dal 2004: Springer, Berlin). A partire dalla 7ª edizione di SuZ (1953), nella n. 3 di p. 66 Heidegger aggiornò il riferimento al secondo volume delle Ideen pubblicato in Husserliana, ma lasciò invariata la fuorviante indicazione: «Husserl inizia la sua trattazione con queste parole», giacché il passo citato si trova in verità all'inizio della Sezione terza (§ 48).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1913, pp. 1-323 [in ed. separata, invariata: Niemeyer, Halle a.d.S., 1913, 1922[2], 1928[3] (tr. it. Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura, a cura di Giorgio Alliney, Einaudi, Torino, 1950). – Ora in Husserliana, vol. III (Testo rielaborato sulla base della copia personale di Husserl), a cura di Walter Biemel, 1950 (tr. it. in ID., Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Tre libri, a cura di

Enrico Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pp. 3-388). – Nuova ed. in 2 tomi, a cura di Karl Schuhmann, in Husserliana, vol. III/1 (Testo sulla base delle prime tre edd.) e vol. III/2 (Testi integrativi, 1912-1929), 1976 (ed. it. Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, a cura di Vincenzo Costa, con una intr. di Elio Franzini, 3 libri in 2 voll., Einaudi, Torino, 2002, vol. I)].

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, postumo: in Husserliana, vol. IV, a cura di Marly Biemel, 1952 [tr. it. Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione, in Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, a cura di E. Filippini, cit., pp. 389-782; nuova ed. a cura di V. Costa, cit., vol. II, pp. 3-376].

— Logische Untersuchungen. La prima edizione di quest’opera apparve in due «parti» (1900 e 1901), mentre dalla seconda edizione rielaborata (1913) in poi il secondo volume (ovvero la seconda «parte» della prima edizione) fu a sua volta suddiviso in due tomi indicati come «parti». Le indicazioni di Heidegger in SuZ risultano a volte non chiare poiché non sempre egli precisa l’anno dell’edizione a cui si riferisce.

— Logische Untersuchungen, 1ª edizione (1900-1901):

Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik, Niemeyer, Halle a.d.S., 1900.

Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Niemeyer, Halle a.d.S., 1901.

Logische Untersuchungen, 2ª edizione, rielaborata (1913):

Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Niemeyer, Halle a.d.S., 1913, 1922^3, 1928^4, (Niemeyer, Tübingen) 1968^5.

Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (I.-V. Untersuchung), Niemeyer, Halle a.d.S., 1913, 1922^3, 1928^4; (Niemeyer, Tübingen) 1968^5.

Zweiter Band. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis (VI. Untersuchung), Niemeyer, Halle a.d.S., 1921, 1922^3; (Niemeyer, Tübingen) 1968^4.

Edizione italiana: Ricerche logiche, 2 voll., a cura di Giovanni Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I: Prolegomeni alla logica pura – Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza. Prima e Seconda ricerca, vol.

II: Terza, Quarta, Quinta e Sesta ricerca.

Logische Untersuchungen. Edizione critica in Husserliana:

Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik (Testo sulla base della 1a e 2a ed.), in Husserliana, vol. XVIII, a cura di Elmar Holenstein, 1984.

Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Testo sulla base delle prime due edd. integrato con annotazioni e fogli ricavati dalla copia personale di Husserl), in Husserliana, vol. XIX/1, a cura di Ursula Panzer, 1984.

Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Testo sulla base delle prime due edd. integrato con annotazioni e fogli ricavati dalla copia personale di Husserl), in Husserliana, vol. XIX/2, a cura di Ursula Panzer, 1984.

Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß (1911-1917). Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), in Husserliana, vol. XX/1, a cura di Ullrich Melle, 2002.

Ergänzungsband. Zweiter Teil: Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Au s drucks und der Erkenntnis (1893/94-1914), in Husserliana, vol. XX/2, a cura di Ullrich Melle, in prep.

— Philosophie als strenge Wissenschaft, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», vol. I, n. 3, 1910/1911, pp. 289-341 [Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, a cura di Georg Mehlis (dal vol. III: a cura di Richard Kroner e Georg Mehlis; dal vol. XIII: a cura Richard Kroner), in collaborazione con Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin [Mohr (Siebeck), Tübingen]. Nel 1933 fu pubblicato l'ultimo numero (vol. XXII) della prima serie, che raccoglieva i contributi per il settantesimo compleanno di Heinrich Rickert (1863-1936), e, dopo un anno d'interruzione, nel 1935 la rivista riapparve presso il medesimo editore e continuò fino al 1940 (anno in cui cessò definitivamente) con il titolo: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue

Folge des Logos, a cura di Hermann Glockner und Karl Larenz, in cooperazione con Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Heinrich Rickert, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt. – Una ristampa del saggio di Husserl apparve nel 1965 a cura di Wilhelm Szilasi presso Klostermann, Frankfurt a.M., 1971[2], con alcune varianti (cfr. Johannes Berger in «Philosophisches Jahrbuch», LXXIII, 1965/66, pp. 213-214) (tr. it. La filosofia come scienza rigorosa, a cura di Filippo Costa, Paravia, Torino, 1958; nuova ed.: ETS, Pisa, 1990). – Una nuova ed. di questo saggio, con le varianti ricavate dalla copia personale di Husserl, è stata pubblicata in Husserliana, vol. XXV: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten, a cura di Thomas Nenon e Hans Reiner Sepp, 1987, pp. 3-72 (tr. it. di Corrado Sinigaglia, La filosofia come scienza rigorosa, con una pref. di Giuseppe Semerari, Laterza, Roma-Bari, 1994)].

IGINO, Gaio Giulio (HYGINUS, Gaius Iulius):

— Cura. Heidegger cita la fabula n. 220 di Igino, ma riportando con alcune varianti sia il testo contenuto in F. BÜCHELER, Coniectanea (s.v.), sia la traduzione tedesca proposta da K. BURDACH in Faust und die Sorge (s.v.). L'editio princeps delle Fabulae di Igino apparve nel 1535 a cura di Jacobus Micyllus, e ad essa seguirono le edizioni ottocentesche curate da Bernhard Bunte (Sumptibus Librariae Dykianae, Leipzig 1856) e da Moritz Schmidt (Dufft, Jena 1872), e poi l'edizione critica curata da H.I. Rose nel 1934 (Sijthoff, Lugduni)

[tr. it. Miti, a cura di Giulio Guidorizzi, Adelphi, Milano, 2000].

ISRAELI, Isaac ben Shelomoh (anche: Isacco Giudeo il Vecchio [Abā Ya'qūb Ishaq ibn Sulaiman al-Isrā'īli]):

— Liber de definitionibus. Heidegger menziona soltato il titolo in tedesco del Libro delle definizioni di Isacco, che fu redatto prima del 950 d.C. in lingua araba (col titolo: Kit a b al- h ud)d war-rus)m) e tradotto in latino da Gherardo da Cremona.

Liber de definitionibus, in Opera Omnia Isaaci Judæi in hoc volumine contenta: cum quibusdam alijs opusculis, curavit ea imprimi Bartholomeus Trot Bibliopola, In Officina Iohannis de Platea chalcographi, Lugduni, 1515.

JASPERS, Karl Theodor:

— Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed. inv., con un nuovo Vorwort (e con il Vorwort della 1ª ed.), Springer, Berlin, 1925 [1ª ed.: ivi, 1919; 2ª ed. riv. e ampl., ivi, 1922; 1946[4], 1960[5], 1971[6] (tr. it., senza la pref. alla 3ª ed., di Vincenzo Loriga, Psicologia delle visioni del mondo, Astrolabio, Roma, 1950)].

KÄHLER, Martin Karl August:

— Das Gewissen. Ethische Untersuchung der Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes. Erster, geschichtlicher Teil: Geschichtliche Untersuchung zur Lehre von der Begründung der sittlichen Erkenntnis. Erste Hälfte: Altertum und Neues Testament, Fricke, Halle, 1878 [rist. anast.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967].

— Gewissen, in Albert Hauck (a cura di), Realenzyklopädie für protestantische Theologie, Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig, vol. VI, 1899.

KANT, Immanuel:

— Kritik der reinen Vernunft. Heidegger non precisa

l'edizione da cui cita, indicando solo il numero di pagina della prima e della seconda edizione della Critik der reinen Vernunft (Hartknoch, Riga, 1781 [A XXIV-856 pp.]; 1787[2] [B LXIV-884 pp.], riportato nelle edizioni successive. Le varianti presenti nei passi citati non permettono di identificare una edizione precisa. Senza considerare quelle ottocentesche curate da K. Rosenkranz (1838), G. Hartenstein (1838, 1853[2]), K. Kehrbach (1877, 1879[2]), E. Adickens (1899) e K. Vorländer (1899), riportiamo qui di seguito le principali edizioni allora disponibili.

Kritik der reinen Vernunft (1787), in Kant's gesammelte Schriften, a cura della Reale Accademia prussiana delle Scienze, Reimer, Berlin, vol. III: a cura di Benno Erdmann, 1904, 1911[2] [rist. anast.: de Gruyter, Berlin, 1968, 1973[2]. Il testo stabilito da B. Erdmann per l'Akademie-Ausgabe è diverso da quello da lui proposto in altre edd. precedenti (1878; 1884[3]; 1900[5])].

Kritik der reinen Vernunft (1781), in Kant's gesammelte Schriften, cit., vol. IV: Kritik der reinen Vernunft (1781) – Prolegomena – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1903, 1911[2], pp. 1-252 (a cura di Benno Erdmann) [rist. anast.: de Gruyter, Berlin, 1968].

Kritik der reinen Vernunft, in Immanuel Kants Werke, in collaborazione con Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann e Otto Schöndörffer, a cura di Ernst Cassirer, B. Cassirer, Berlin, vol. III: a cura di Albert Görland, 1913.

Kritik der reinen Vernunft, in Sämtliche Werke, in collegamento con Otto Buek, Paul Gedan, Walter Kinkel, Friedrich Michael Schiele, Theodor Valentiner et al., a cura di Karl Vorländer, Meiner, Leipzig, vol. I: 10[a] ed. a cura di T. Valentiner, Meiner, Leipzig, 1913, 1919[11], 1922[12] (Philosophische Bibliothek [PhB] 37); 13[a] ed. a cura di Raymund Schmidt, ivi, 1926, 1930[14] (PhB 37a) [Il testo curato nel 1913 da Valentiner aveva sostituito nella PhB quello stabilito originariamente nel 1868 (Heimann, Berlin) da Julius Hermann von Kirchmann e inserito nel 1870 nei Sämtliche Werke da lui curati. Nel 1926 apparve l'ed. curata da Schmidt, tutt'ora ristampata come volume 37a della PhB, a cui fu aggiunto nel 1929 un Systematisches Handlexikon zu Kants «Kritik der reinen Vernunft» a cura di Heinrich Ratke (PhB 37b)].

Edizioni italiane: Critica della ragion pura, a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, Laterza, Bari, 1909-10, nuova ed. riv. da Vittorio Mathieu, ivi, 1959; Critica della ragione pura, a cura di Giorgio Colli,

Einaudi, Torino, 1957, nuova ed., Adelphi, Milano, 1976 (a margine riporta il numero di pagina di A e B secondo l'Akademie-Ausgabe); Critica della ragion pura, a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino, 1967 (a margine riporta il numero di pagina di A e B secondo l'ed. originale); ed. it. con testo ted. a fronte [ed. Weischedel (1956)], Critica della ragion pura, a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano, 2004.

— Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786), in Kant's gesammelte Schriften, cit., vol. VIII: Abhandlungen nach 1781, 1912, 1923², pp. 131-147 (a cura di Heinrich Maier) [pubblicato dapprima in «Berlinische Monatsschrift», VIII, 1786, pp. 304-330 (tr. it. Che cosa significa orientarsi nel pensiero, trad. di Petra Dal Santo, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1996, pp. 45-66)].

— Reflexionen zur Anthropologie. A p. 4 e anche a p. 23 di SuZ (sopra, pp. 15 e 37), Heidegger cita alcune espressioni dalle Reflexionen di Kant sull'antropologia, senza tuttavia fornire alcun riferimento. Le citazioni di Heidegger si discostano da entrambe le edd. allora disponibili di queste Reflexionen, curate rispettivamente da Erdmann e da Adickes, anche se le varianti fanno pensare che egli si sia servito dell'edizione Erdmann. Per un confronto, le indichiamo entrambe:

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, a cura di Benno Erdmann, vol. I, tomo I: Reflexionen zur Anthropologie, Fues's Verlag (Reisland), Leipzig, 1882, p. 110 [n. 216] [rist. anast. in vol. unico: a cura di Norbert Hinske, Frommann-Holzboog, Bad Cannstatt-Stuttgart 1992].

Reflexionen zur Anthropologie, in Kant's gesammelte Schriften, cit., vol. XV: Anthropologie, a cura di Erich Adickes, 1923, p. 180 [n. 436].

KIERKEGAARD, Søren Aabye:

— Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde (von Vigilius Haufniensis, Kopenhagen 1844, 1855²), tr. ted. di

Christoph Schrempf, in Gesammelte Werke, a cura di Hermann Gottsched e Christoph Schrempf, Diederichs, Jena, vol. V, 1912; 2ª ed., ivi, 1923 [ed. it. Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico (di Virgilius Haufniensis), in Opere, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze, 1972; poi in 3 voll., Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1995, vol. I].

KORSCHELT, Eugen:

— Lebensdauer, Altern und Tod, 3ª ed. ulteriormente rielaborata e ampliata, Fischer, Jena, 1924 [1ª ed.: ivi, 1917 (estratto da «Beiträge zur pathologischen Anatomie und Allgemeinen Pathologie», fondata da Ernst Ziegler, a cura di Ludwig Aschoff e Friedrich Marchand, vol. LXIII, n. 2); 2ª ed., rielaborata e notevolmente ampliata, ivi, 1924].

LASK, Emil:

— Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Heidegger menziona il titolo in forma incompleta e l'anno della prima edizione (cfr. sopra, p. 264 n. 34).

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1911 [poi in ID., Gesammelte Schriften, a cura di Eugen Herrigel, con un Vorwort di Heinrich Rickert, 3 voll., Mohr (Siebeck), Tübingen, 1923-24, vol. II: 1923, pp. 1-282 (rist. anast. in ed. separata: ivi, 1993)].

— Die Lehre vom Urteil. Heidegger menziona il titolo in forma incompleta e l'anno della prima edizione (cfr. sopra, p. 264 n. 34).

Die Lehre vom Urteil, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1912 [poi in Gesammelte Schriften, cit., vol. II, pp. 283-463].

LUTERO, Martin:

— Enarrationes in genesin, in Martini Lutheri

Exegetica Opera latina, curavit Christoph S.T. Elsperger, Heyder, Erlangae, tomus I: Continens enarrationes in Genesin capp. I-IV, 1829 [anche in Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol. XLII: Genesisvorlesung I, a cura di Gustav Koffmane e Otto Reichert, Böhlau, Weimar, 1911 (tr. ted. in Sämmtliche Schriften, a cura di Johannes Georg Walch, Concordia Publishing House, Ohio et al., vol. I: Auslegung des ersten Buches Mose. Erster Teil [Capp. 1-24], 1880)].

MISCH, Georg (pseud. di Peter LANGEN):

— Vorbericht des Herausgebers, in Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, tomo 1: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, a cura di Georg Misch, Teubner, Leipzig-Berlin, 1924, pp. VII-CXVII [tr. it. parz. di Giancarlo Magnano San Lio, col titolo: L'idea di «Lebensphilosophie» in Dilthey, in «Archivio di storia della cultura», IX, 1996, pp. 367-412].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm:

— Also sprach Zarathustra (1883/85). Heidegger riferisce a Nietzsche l'espressione «für seine Siege zu alt zu werden» («divenire troppo vecchio per le sue vittorie»), senza indicare però il luogo in cui compare (cfr. sopra, p. 316). Questa espressione si trova nella prima parte di Così parlò Zarathustra, nel passo del «discorso» intitolato Della libera morte (Vom freien Tode), che precisamente recita: «Mancher wird auch für seine Wahrheiten und Siege zu alt» («Certi invecchiano troppo, anche per le proprie verità e vittorie»).

Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Allen und Keinen, Ertster Teil, Schmeitzer, Chemnitz 1883; poi anche in Nietzsche's Werke (Großoktav-

Ausgabe), Erste Abtheilung, Band VI: Also sprach Zarathustra, Neumann, Leipzig 1904, p. 106 [ora in Werke. Kritische Gesamtausgabe, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Sechste Abteilung, Band I: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, de Gruyter, Berlin-New York, 1968, p. 90 (tr. it. di Mazzino Montinari, Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, in Opere, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo I, 1972, p. 85)].

— Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874). Heidegger menziona soltanto il titolo (sopra, p. 465).

Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, E.W. Fritzsch, Leipzig, 1874; poi anche in Nietzsche's Werke (Großoktav-Ausgabe), Erste Abtheilung, Band I: Die Geburt der Tragödie – Unzeitgemäße Betrachtungen, Kröner, Leipzig, 1917 [ora in Werke. Kritische Gesamtausgabe, cit., Erste Abteilung, Band III: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III, de Gruyter, Berlin-New York, 1972 (tr. it. di Sossio Giametta, Sull'utilità e il danno della storia per la vita (Considerazioni inattuali II), in Opere, cit., vol. III, tomo I: La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali, I-III, 1972)].

PARMENIDE DI ELEA:

— Die Fragmente der Vorsokratiker, 28) Parmenide. Heidegger cita i frammenti secondo l'ordine stabilito da Diels-Kranz in Die Fragmente der Vorsokratiker (s.v.) senza tuttavia precisare l'anno di edizione. A partire dalla 14a edizione di SuZ e in HGA II è stato corretto il numero del fr. citato da Heidegger, seguendo il nuovo e definitivo ordine stabilito a partire dalla quinta edizione del Diels-Kranz (1934): ovvero «fr. B 3» e non più «fr. B 5». A partire dalla 7a edizione di SuZ è stato invece corretto il testo dello stesso fr.: al posto di τὸ γὰρ αὐτ2 ἐστιν νοεῖν τε καὶ εἶναι ora si trova correttamente τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστ1ν τε καὶ εἶναι.

Edizione italiana: in I presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1979, vol. I; in I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di Alessandro Lami, Rizzoli, Milano, 1991. – Edizioni monografiche: Parmenide, Testimonianze e frammenti, a cura di Mario Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze, 1958; Poema sulla natura, tr. e note di Giovanni Reale, comm. di Luigi Ruggiu, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1991.

PASCAL, Blaise:

— Pensées et opuscules, a cura di Léon Brunschvicg, 6a ed., Hachette, Paris, 1912 [1a ed.: ivi, 1897. Si tratta dell'ed. minore delle Pensées de M. Pascal sur la religion

et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers (1ª ed. 1669-1670, postuma) pubblicata da Brunschvicg (la cosiddetta «Brunschvicg minor»), e va tenuta distinta dall'ed. in Œuvres, publiés suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes, par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et <a partire dal vol. IV> Félix Gazier, Hachette, Paris, 1908-1914, vol. XII-XIV (Collana «Les Grandes éscrivains de France»)].

Edizione italiana: Pensieri. Opuscoli e Lettere, tr. it. di Alberto Bausola e Remo Tapella (con testo fr. a fronte), a cura di Alberto Bausola, Rusconi, Milano, 1978; Pensieri, tr. it. di Alberto Bausola e Remo Tapella (con testo fr. a fronte), a cura di Alberto Bausola, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1993; Pensieri, tr. it. (con testo fr. a fronte) a cura di Carlo Carena, con una pref. di Giovanni Raboni, Einaudi, Torino, 2004.

PETAU, Denys (PETAVIUS, Dionysius):

— Opus de doctrina temporum. Heidegger riporta in forma incompleta il titolo della prima edizione dell'opera apparsa in due volumi nel 1627, mentre una seconda edizione apparve postuma nel 1703 in due voll. divisi in tre tomi.

Dionysii Patauii Aurelianensis E Societate Iesu, Opus de doctrina temporum, diuisum in partes duas: quarum prior ta technika temporum, posterior ta historoumena complectitur, tum doctrinae usus atque fructus chronico libro traditur, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, Lutetiae Parisiorum, 1627.

Dionysii Patauii Aurelianensis E Societate Iesu, Opus de doctrina temporum, auctius in hac nova editione notis et emendationibus quamplurimis, quas manu sua codici adscripserat Dionysius Petavius, cum praefatione et dissertatione de 70 hebdomadibus Joannis Harduini <Jean Hardouin>, Tomus primus, secundus et tertius, Georgium Gallet, Antwerpiae, 1703.

PLATONE:

Heidegger non indica l'edizione da cui cita, ma riporta secondo l'uso pagina e riga di quella di Henry Estienne (Henricus Stephanus, Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Johannis Serrani interpretatione, perpetius ejusdem notis illustrata, 3 voll., Parisiis, 1578). Riportiamo qui l'edizione

critica più autorevole curata da John Burnet e inoltre l'edizione critica francese con testo greco a fronte, che in parte migliora Burnet.

— Platonis Opera, recognivit brevique adnotatione critica instruxit Iohannes Burnet, 5 voll., Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1899-1907; 1905-1910[2].

— Œuvres complètes, a cura di AA.VV., 14 voll. in 27 tomi, Société d'Edition «Les Belles Lettres», Paris, 1920-1964 (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).

In SuZ sono citati o menzionati i seguenti scritti di Platone:

— Parmenides (Parm.) [tr. it. Parmenide: di Attilio Zadro, in Opere complete, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1971, vol. III; di Maurizio Migliori, in Tutti gli scritti, a cura di Giovanni Reale, Rusconi (poi: Bompiani), Milano, 1991. – Con testo gr. a fronte: a cura di Maurizio Migliori e Claudio Moreschini, Rusconi (poi: Bompiani), 1994; a cura di Franco Ferrari, Rizzoli, Milano, 2004].

— Sophista (Soph.) [tr. it. Sofista: di Attilio Zadro, in Opere complete, cit., vol. II; di Claudio Mazzarelli, in Tutti gli scritti, cit.].

— Timaeus (Tim.) [tr. it. Timeo: di Giovanni Reale, in Tutti gli scritti, cit.; rist. in ed. separata con testo gr. a fronte: ivi, 1994].

REINHARDT, Karl:

— Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Cohen, Bonn, 1916 [2ª ed., Klostermann, Frankfurt a.M., 1959, 1977[3], 1985[4]].

RITSCHL, Albrecht:

— Über das Gewissen (1876), in ID., Gesammelte Aufsätze. Neue Folge, Mohr, Freiburg i.Br., 1896, pp.

177-201 [1ª ed. separata: Über das Gewissen: ein Vortrag, Marcus, Bonn, 1876. Una precedente raccolta dello stesso autore era apparsa con il titolo: Gesammelte Aufsätze, Mohr, Freiburg i.Br.-Leipzig, 1893].

RÜHL, Franz:

— Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Verlag Reuther & Reichard, Berlin, 1897.

SCALIGER, Joseph Iustus (detto anche: SCALIGERO o DE LA SCALA):

— Iosephi Scaligeri Ivl. Caesaris f. opvs novvm de emendatione temporvm in octo libros tribvtvm, Apud Mamertum Patissonium Typographum, In Officina Roberti Stephani, Lvtetiae, 1583 [rist. col titolo: De emendatione temporvm Iosephi Scaligeri Ivlii Caesaris f. opvs novvm absolvtvm perfectvm octo libris distinctvm, Apud Ioannem Wechelum, Sumtibus Nicolai Bassei Typographi, Francofurti, 1593; 2ª ed. rielaborata e ampliata, Iosephi Scaligeri Ivli Caesaris f. opvs de emendatione temporvm: Castigatius & multis partibus auctius, ut nouum videri possit. Item veterum Graecorvm fragmenta, Quibus loci aliquot obscurissimi Chronologiae sacrae et Bibliorum illustrantur, cum Notis eiusdem Scaligeri, Ex Officina Plantiniana Francisci Raphelengij, Lvdgvni Batavorvm, 1598; 3ª ed. riv. Iosephi Scaligeri Ivli Caesaris f. opvs de emendatione temporvm: Hac postrema Editione, ex Auctoris ipsius manuscripto, emendatius, magnáque accessione auctus. Addita vetervm Graecorvm Fragmenta selecta, Quibus loci aliquot obscurissimi Chronologiae sacrae, et Bibliorum illustrantur. Cum notis eiusdem Scaligeri, Typis Roverianis, Coloniae Allobrogum, 1629].

SCHELER, Max Ferdinand:

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Quest'opera apparve dapprima in due parti – nello «Jahrbuch» fondato e curato da Husserl in collaborazione con i suoi principali allievi tra i quali figurava lo stesso Scheler –, successivamente ripubblicate in volume unico con un nuovo sottotitolo.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). Teil I, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1913, pp. 405-565 [2ª ed. 1922; anche in ed. separata, con un Vorwort, Niemeyer, Halle a.d.S., 1913].

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Teil. II, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», II, 1916, pp. 21-478.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Niemeyer, Halle a.d.S., 1916; 2ª ed. inv., con un Vorwort, ivi, 1921; 3ª ed. inv., con un Vorwort e un Indice delle materie, ivi, 1927 [4ª ed. riv., con un nuovo Indice delle materie, in Gesammelte Werke, a cura di Maria Scheler e <alla sua morte (1969)> a cura di Manfred S. Frings, Franke, Bern-München (dal 1986: Bouvier, Bonn), vol. II, 1954; 5ª ed. riv. e ampl. con una Appendice di Maria Scheler, 1966 (ed. it. Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico, a cura di Giancarlo Caronello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996)].

— Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag, Cohen, Bonn, 1925 [poi in Philosophische Weltanschauung, Cohen, Bonn, 1929; rist. (con alcune varianti) in Gesammelte Werke, cit., vol. IX: Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos – Philosophische Weltanschauung – Idealismus – Realismus, 1976, pp. 85-119].

— Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt, in Die Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie der Wissens – Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und

Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt – Universität und Volkshochschule, Der Neue-Geist Verlag, Leipzig, 1926, pp. 233-486 [2ª ed. riv. e ampl. in Gesammelte Werke, cit., vol. VIII: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1960, pp. 191-382, ma col sottotitolo: Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (tr. it. Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo, a cura e con una intr. di Leonardo Allodi, con una pres. di Gianfranco Morra, F. Angeli, Milano, 1997)].

— Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, Niemeyer, Halle a.d.S., 1913; 2ª ed. riv. e ampl. col titolo: Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Band 1: Wesen und Formen der Sympathie. Zweite, vermehrte und durchgesehene Auflage der «Phänomenologie der Sympathiegefühle», Cohen, Bonn, 1923 [1926[3], 1931[4]; 5ª ed. riv., a cura di Maria Scheler, Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., 1948; 6ª ed. in Gesammelte Werke, cit., vol. VII: Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1973, pp. 7-258 (tr. it. Essenza e forme della simpatia, a cura di Lucio Pusci, con una intr. di Gianfranco Morra, Città Nuova, Roma, 1980)].

SENECA, Lucius Annaeus:

— Epistulae morales ad Lucilium (1475; red. 62-65 d.C.). Heidegger cita a p. 242 di SuZ un passo dell'ultima lettera dell'opera (n. CXXIV), senza però indicare alcuna edizione. Fra le edizioni critiche al tempo disponibili le più importanti erano:

L. Annaei Senecae Opera quae supersunt, recognivit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, vol. III: Epistularum moralium libri viginti. Fragmenta. Der remediis fortuitorum. Excerpta et supposita, Teubner, Lipsiae, 1853; rist. anast., ivi, 1872.

L. Annaei Senecae Opera quae supersunt, vol. III: Annaei Senecae ad Lucilium epistularum quae supersunt, edidit Otto Hense, Teubner, Lipsiae, 1898; 2ª ed., ivi, 1914.

Edizione tedesca: in Philosophische Schriften, a cura di Otto Apelt,

Meiner, Leipzig, vol. III: Briefe an Lucilius. Erster Teil: Brief 1-81, 1924 [PhB 189] e vol. IV: Briefe an Lucilius. Zweiter Teil: Brief 82-124, 1924 [PhB 190].

Edizioni italiane: Lettere a Lucilio, a cura di Umberto Boella, UTET, Torino, 1951; nuova ed., con testo lat. a fronte, ivi, 1969; a cura di B. Giuliano con testo lat. a fronte, 3 voll., Zanichelli, Bologna, 1969; tr. e note di G. Monti, introd. di L. Canali, Rizzoli, Milano, 1974; in Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Aldo Marastoni, Monica Natali e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano, 2003.

SIMMEL, Georg:

— Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1918 [2ª ed., ivi 1922; ora in Gesamtausgabe, vol. 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung, a cura di Gregor Fitzi e Otthein Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, pp. 209-425 (tr. it. di F. Sternheim, Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici, con una intr. di Antonio Banfi, Bompiani, Milano, 1938; nuova ed. a cura di Gabriella Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997)].

— Das Problem der historischen Zeit. Vortrag, gehalten am 3. März 1916 in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft, Reuther & Reichard, Berlin, 1916 («Philosophische Vorträge», veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft; 12) [ora in Gesamtausgabe, vol. 15: Goethe – Deutschlands innere Wandlung – Das Problem der historischen Zeit – Rembrandt, a cura di Uta Kösser e Hans-Martin Kruckis, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003].

SPRANGER, Eduard:

— Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, in Festschrift

Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht, a cura di P. Barth, B. Bauch, E. Bergmann et alii, Beck, München, 1918, pp. 357-403 [ora in Gesammelte Schriften, a cura di Hans Walter Bähr, vol. VI: Grundlagen des Geisteswissenschaften, Niemeyer, Tübingen, 1980, pp. 1-42].

STOKER, Hendrik Gerhardus:

— Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, Cohen, Bonn, 1925 [Il testo apparve come secondo volume della collana «Schriften zur Philosophie und Soziologie» fondata e diretta da Max Scheler presso Friedrich Cohen di Bonn – editore di origine ebraica che con il figlio Fritz proseguì l'attività avviata nel 1829 dal padre Max insieme a Karl Henry –, e inaugurata nel 1923 con lo scritto di Paul Ludwig Landsberg Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung. Alla morte di Scheler la direzione fu affidata a Karl Mannheim (allievo di Alfred Scheler, fratello minore di Max), il quale pubblicò nel 1929 come terzo volume il suo celebre Ideologie und Utopie (tr. it. Ideologia e utopia, a cura di Antonio Santucci, Il Mulino, Bologna, 1957). La collana cessò nel 1930 con la pubblicazione del quarto volume (Hans Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips) sia per l'abbandono della direzione da parte di Mannheim, sia per i problemi economici della casa editrice in seguito al «boicottaggio degli ebrei». Dopo la morte di Fritz Cohen nel 1928, la casa editrice passò alla moglie Hedwig Bouvier (che non era ebrea), la quale affidò la direzione a Vittorio Klostermann fino al 1933, allorquando quest'ultimo fondò a Frankfurt a.M. l'omonima casa editrice, presso cui apparvero alcuni dei principali scritti di Heidegger e che oggi pubblica la

Gesamtausgabe].

SUÁREZ, Francisco:

— Disputationes metaphysicae. Heidegger a p. 36 di SuZ menziona solo il titolo dell'opera di Suárez, pubblicata la prima volta in due volumi a Salamanca nel 1597.

Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur Tomi Duo, in Opera Omnia, curavit Carolo Berton, Vivés, Paris, 1856-1878, voll. XXV-XXVI [tr. it. parz. con testo lat. a fronte, Disputazioni metafisiche I-III, a cura di Costantino Esposito, Rusconi, Milano, 1996].

TOLSTOJ, Lev Nikolaevic:

— Der Tod des Iwan Iljitsch (1886). A p. 304, n. 12, Heidegger cita solo il titolo in tedesco del racconto di Tolstoj. Le traduzioni tedesche al tempo disponibili erano:

Der Tod des Iwan Iljitsch, in ID., Gesammelte Werke, edizione approvata dall'Autore a cura di Raphael Löwenfeld, vol. VII: Novellen 5, Diederichs, Jena, 1911 [rist. in Id., Dichterische Schriften. Gesammelte Novellen, a cura di Raphael Löwenfeld, vol. III: Eheglück – Die Kreuzersonate – Wandelt, dieweil ihr das Licht habt – Der Tod des Iwan Iljitsch – Die Dekabristen, Diederichs, Jena, 1924].

Der Tod des Iwan Iljitsch. Erzählung, a cura di Rudolf Kassner, Insel-Verlag, Leipzig, 1913 (Insel-Bücherei; 52).

Edizioni italiane: La morte di Ivàn Il'í c, in Tutti i racconti, a cura di Igor Sibaldi, 2 voll., A. Mondadori, Milano, 1991, vol. II, pp. 330-401; La morte di Ivan Il'i c – Tre morti e altri racconti, tr. di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Adelphi, Milano, 1996, pp. 9-100.

TOMMASO d'Aquino:

Heidegger non precisa l'edizione da cui cita. Oltre all'edizione commissionata da Leone XIII, indichiamo anche una precedente edizione probabilmente consultata da Heidegger (cfr. HGA XVII, p. 329).

— Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, 25 voll., Typis Petri

Fiaccadori, Parmae, 1852-1873 [rist. anast.: Musurgia, New York, 1948-1950. Sigla: Editio Parmensis].

— Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex Tipographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1882-sgg. (L'edizione è ancora in corso e ha cambiato negli anni editore: Apud Sedem Commissionis Leoninae, Romae; poi: ad Sancta Sabinae, Romae; poi: Vrin e Éditions du Cerf, Paris. [Sigla: Editio Leonina]).

Gli scritti di Tommaso citati da Heidegger sono:

— De natura generis, in Editio Parmensis, vol. XVII, 1864; in Editio Leonina, vol. XLIII, 1968. La paternità di questo opusculum è dubbia, essendo ritenuto probabilmente opera di Tommaso di Sutton. Cfr. l'ed. in Opuscula philosophica, cura et studio P.F. Raymundi M. Spiazzi, Marietti, Augustae Taurinorum et Romae, 1954, pp. 175-204.

— Quaestiones disputatae de veritate, in Editio Parmensis, vol. IX, 1859; in Editio Leonina, vol. XXII diviso in 3 tomi, 1970-1974 [ed. it. con testo della Leonina a fronte, De veritate, a cura di Vincenzo Benetollo e Roberto Coggi, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992-1993].

— Summa theologiae, in Editio Parmensis, voll. I-IV, 1852-1853; in Editio Leonina, voll. IV-XII (con il comm. di Tommaso de Vio Caietano), 1888-1906 [ed. it. con testo della Leonina a fronte, La somma teologica, tr. e comm. a cura dei Domenicani italiani, 35 voll., Salani, Firenze, 1949-1975; poi solo tr. it.: Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985].

UNGER, Rudolf:

— Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todes-problems im Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. Mit einem ungedrückten Briefe Herders, Diesterweg, Frankfurt a.M., 1922 (Deutsche Forschungen, a cura di Friedrich Panzer e Julius Petersen; n. 9) [rist. anast.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968].

— Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistori-scher Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin, 1924 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, anno I, n. 1) [poi in ID., Gesammelte Studien, vol. I: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte, Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1929, pp. 137-170].

WACKERNAGEL, Jacob:

— Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch, 2 voll., Birkhäuser & Co., Basel, vol. I: 1920, 1926² [vol. II: 1924, 1928²].

ZUINGLIO, Ulrico (Zwingli, Huldrych):

— Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes. Oltre a citare il testo con alcune varianti, Heidegger riporta in maniera errata (cfr. sopra, p. 69, n. 10) sia il titolo (Von der Klarheit des Wortes Gottes) sia il numero di pagina. A partire dalla 14ª edizione di SuZ e in HGA II è stato corretto in parte il testo della citazione e il numero di pagina (p. 58 e non 56), mentre il titolo è stato modificato ma ancora in modo errato: Von klarheit und gewüsse des worts gottes. Il riferimento corretto è:

Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes, in Huldrici Zuinglii Opera omnia, a cura di Melchior Schuler e Johannes Schulthess, vol. 1: Die deutschen Schriften I: Lehr- und Schutzschriften zum Behufe des Ueberschrittes in die evangelische Wahrheit und Freyheit von 1522 bis März 1524, Schultheß'sche Buchhandlung, Zürich, 1828, pp. 52-82 [= Huldreich Zwingli's Werke, vol. I].

La presente bibliografia si limita a una selezione dei principali scritti di carattere monografico su Sein und Zeit, o che pongono quest'opera al centro della loro interpretazione. Vi abbiamo inoltre incluso alcuni testi di carattere introduttivo sulla vita, il pensiero e la terminologia di Heidegger. Per ulteriori approfondimenti rinviamo agli strumenti bibliografici segnalati nella sezione finale.

I. Opere su Martin Heidegger

1. Biografie e testimonianze

Anders, G. / Arendt, H. / Jonas, H. / Löwith, K. / Strauss, L.: Su Heidegger. Cinque voci ebraiche, trad. di N. Curcio, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma, 1998.

Denker, A. / Büchin, E.: Martin Heidegger und seine Heimat, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005.

De Towarnicki, F.: À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire, Gallimard, Paris 1993 (tr. it. di P. Alberti, Ricordi di un messaggero della Foresta Nera. Incontro con Heidegger, a cura di G. Scalia e B. Sebaste, Diabasis, Reggio Emilia, 1997).

Id.: Martin Heidegger: Souvenirs et chroniques, Payot & Rivages, Paris, 1999.

Ettinger, E.: Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte, Piper, München-Zürich, 1995 (tr. it. condotta sull'ed. americana, di G. Bettini, Hannah

Arendt e Martin Heidegger. Una storia d’amore, Garzanti, Milano, 1996).

Farias, V.: Heidegger et le nazisme, Verdier, Paris, 1987 (ed. it. Heidegger e il nazismo, a cura di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino, 1988).

Fischer, A.M.: Martin Heidegger, Rüffer & Rub, Zürich, 2004.

Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, Klostermann, Frankfurt a.M., 1977 (ed. it. ampl. Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo, a cura di G. Moretto, Queriniana, Brescia, 1980).

Heidegger, H.: «Mio padre, un genio normale: intervista a Hermann Heidegger», a cura di A. Gnoli e F. Volpi, in La Repubblica, 12 aprile 1996; vers. ted., con note di commento di H. Ott: «Auch mein Vater hat Widerstand geleistet», in «Information-Philosophie», XXV, 1997, pp. 44-50.

Jaspers, K.: Philosophische Autobiographie, Piper, München-Zürich, 1977 (nuova ed. con un cap. ined. su Heidegger).

Jonas, H.: Erinnerungen, a cura di C. Wiese, Insel, Frankfurt a.M., 2003.

Löwith, K.: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Metzler, Stuttgart, 1986 (tr. it. di E. Grillo, La mia vita in Germania prima e dopo il 1933, Il Saggiatore, Milano, 1988).

Neske, G. / Kettering, E. (a cura di): Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, Neske, Pfullingen, 1988 (tr. it. di C. Tatasciore, Risposta. A colloquio con Martin Heidegger, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1992).

Nolte, E.: Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken, Ullstein-Propyläen, Berlin-Frankfurt a.M., 1992 (tr. it. di N. Curcio, Martin Heidegger tra politica e storia, Laterza, Roma-Bari, 1994).

Ott, H.: Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie, Campus Verlag, Frankfurt a.M.-New York, 1988; nuova ed. riv., ivi 1992 (tr. it. Martin Heidegger: Sentieri biografici, a cura di F. Cassinari, con una Prefazione di C. Sini, Sugarco, Milano, 1990). [Si vedano al riguardo le rettifiche di H. Heidegger: Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Otts über Martin Heidegger, in «Heidegger Studies», XII, 1997, pp. 177-192.]

Petzet, H.W.: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976, Societäts-Verlag, Frankfurt a. M., 1983.

Safranski, R.: Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit, Hanser, München-Wien, 1994; anche: Fischer, Frankfurt a.M., 1998 (tr. it. di N. Curcio, Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano, 1996; anche: TEA, Milano, 2001). [Si vedano al riguardo le rettifiche di H. Heidegger: Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch «Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit», in «Heidegger Studies», XI, 1995, pp. 227-235.]

Zimmermann, H. D.: Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht, Beck, München, 2005.

2. Introduzioni e presentazioni generali

Biemel, W.: Martin Heidegger in Selbstzeugnissen

und Bilddokumenten, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973 (tr. ingl. Martin Heidegger: An Illustrated Study, a cura di J.L. Metha, Original Harvest, New York, 1976).

Bultmann, R.: Martin Heidegger, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vol. II, Mohr, Tübingen, 1928[2], coll. 1687-88 [Le notizie fornite si basano su una lettera di Heidegger a Bultmann del 31 dicembre 1927.]

De Waelhens, A.: La philosophie de Martin Heidegger, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942; nuova ed., ivi 1967. [Si veda l'importante recensione di É. Bréhier in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXXXIII, 1942-43, pp. 165-169].

Dreyfus, H.-L. / Wrathall, M.A. (a cura di): A Companion to Heidegger, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 2004.

Dubois, C.: Heidegger – Introduction à une lecture, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

Figal, G.: Heidegger zur Einführung, Junius, Hamburg, 1992; 2ª ed. riv., ivi 1996; 3ª ed. accresciuta, ivi 2001; 4ª ed. migliorata, ivi 2003.

Franzen, W.: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers, Hain, Meisenheim a.G., 1975.

Id.: Martin Heidegger, Metzler, Stuttgart, 1976. [Contiene un'utile bibliografia ragionata.]

Galimberti, U.: Invito al pensiero di Heidegger, Mursia, Milano, 1986.

Geier, M.: Martin Heidegger, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2005.

Han, B.-C.: Martin Heidegger. Eine Einführung, Fink, München, 1999.

Inwood, M.: Heidegger. Past Masters, Oxford University Press, Oxford, 1997 (tr. ted. Martin Heidegger, a cura di D. Bernfeld, Herder, Freiburg i.Br., 1999).

Jahraus, O.: Martin Heidegger: eine Einführung, Reclam, Stuttgart, 2004.

Kockelmans, J.J.: Martin Heidegger. A First Introduction to His Philosophy, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1965.

Pattison, G.: Guidebook to The Later Heidegger, Routledge, London-New York, 2000.

Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers, Neske, Pfullingen, 1963; 2ª ed. ampliata, ivi 1982; 3ª ed. ampliata, ivi 1990; 4ª ed. rielaborata e accresciuta, ivi 1994 (tr. it. di M. Vernier, Il cammino di pensiero di Martin Heidegger, Guida, Napoli, 1991).

Polt, R.: Heidegger: An Introduction, UCL Press, Ithaca, 1999.

Rentsch, T.: Martin Heidegger: Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, Piper, München-Zürich, 1989.

Richardson, W.J.: Heidegger. Throught Phenomenology to Thought, Preface by Martin Heidegger, Nijhoff, The Hague, 1963; Fortieth Anniversary Edition, with New Writer's Preface and Epilogue by Autor, Fordham University Press, New York, 2003. (Contiene il primo elenco pubblicato dei

corsi e dei seminari tenuti da Heidegger, riveduto e approvato da quest'ultimo stesso.)

Salanskis, J.-M.: Heidegger, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

Steiner, G.: Heidegger, Harvester, Hassocks, 1978; Fontana-Collins, Glasgow, 1978; 2ª ed. ampliata, Fontana, London, 1992 (tr. it. di D. Bigalli, Sansoni, Firenze, 1980; poi Mondadori, Milano, 1991).

Thomä, D. (a cura di): Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003.

Trawny, P.: Martin Heidegger, Campus Verlag, Frankfurt a.M.-New York, 2003.

Vattimo, G.: Introduzione a Heidegger, Laterza, Roma-Bari, 1971; 2ª ed., con bibliografia aggiornata da M. Bonola, ivi 1980.

Volkmann-Schluck, K.-H.: Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, a cura di B. Heimbüchel, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996.

Volpi, F. (a cura di): Guida a Heidegger, Laterza, Roma-Bari, 1997; 4ª ed., con appendice aggiornata, ivi 2005.

II. Strumenti e lessici

Bast, R.A. / Delfosse, H.-P.: Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit». Band 1: Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980.

Denker, A.: Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy, Scarecrow Press-Shelwing Ltd., Lanham

(Maryland)-London, 2000 (contiene tra l'altro un dettagliato elenco cronologico di tutti gli scritti, corsi, seminari e conferenze di Heidegger).

Feick, H.: Index zu Heideggers «Sein und Zeit», Niemeyer, Tübingen 1961; 2ª ed. rielaborata, ivi 1968; 3ª ed., ivi 1980; 4ª ed., rifatta da S. Ziegler, ivi 1991.

Inwood, M.: A Heidegger Dictionary, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 1999.

Petkov&ek, R.: Heidegger-Index (1919-1927), Teolo&ka Fakulteta-Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie, Ljubljana-Tübingen, 1998.

Schöfer, E.: Die Sprache Heideggers, Neske, Pfullingen, 1962.

III. Opere su Sein und Zeit

1. Introduzioni e commenti a Sein und Zeit

Brisart, R.: La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de «Sein und Zeit», Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991.

Chapelle, A.: L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de «Sein und Zeit», Éditions universitaires, Paris, 1962.

Commetti, J.P. / Janicaud, D. (a cura di): «Être et temps» de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche, Sud, Marseille, 1989.

Dreyfus, H.-L.: Being-In-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division I, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1991 (tr. spagn. Ser-en-el-

mundo. Comentarios a la division I de «Ser y tiempo», Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1995).

Id.: Being-In-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division II, The MIT Press, Cambridge (Mass.), in prep.

Eisenbeis, W.: The Key Ideas of Martin Heidegger's Treatise on «Being and Time», Denison University, Granville, Ohio, 1976; rist. University Press of America, Washington (D.C.), 1983.

Fabris, A.: «Essere e tempo» di Heidegger. Introduzione alla lettura, Carocci, Roma, 2000.

Fleischer, M.: Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit»: Aporien, Probleme und ein Ausblick, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.

Gaos, J.: Introducción a «El ser y el tiempo» de M. Heidegger, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; ora in Id., Obras Completas, vol. X: De Husserl, Heidegger y Ortega, UNAM, México, 1999.

Gelven, M.: A Commentary on Heidegger's «Being and Time». A Section-by-Section Interpretation, Harper & Row, New York, 1970, 1985[2]; ed. riv., Northern Illinois University Press, De Kalb (Ill.), 1989 (tr. fr. Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral, a cura di C. Daems, Mardaga, Bruxelles, 1987).

Greisch, J.: Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit», PUF, Paris, 1994.

Herrmann, F.-W. von: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit». Band 1: «Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein», Klostermann, Frankfurt a.M., 1987.

Hoy, D.J.: Care as the Being of Man: An Exposition of Martin Heidegger's «Being and Time», University of Dayton Press, Dayton, Ohio, 1968.

Kaelin, E.F.: Heidegger's «Being and Time». A Reading for Readers, The Florida State University Press, Tallahassee, 1988.

King, M.: A Guide to Heidegger's «Being and Time», a cura di J. Llewelyn, SUNY Press, Albany (N.Y.), 2001.

Kockelmans, J.J. (a cura di): A Companion to Martin Heidegger's «Being and Time», Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington (D.C.), 1986.

Id. (a cura di): Heidegger's «Being and Time». The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology, Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington (D.C.), 1989.

Luckner, A.: Martin Heidegger: «Sein und Zeit». Ein einführender Kommentar, Schöningh, Paderborn, 1997.

Mulhall, S.: Guidebook to Heidegger and «Being and Time», Routledge, London-New York, 1996, 2005[2].

Pasqua, H.: Introduction à la lecture de «Être et temps» de Martin Heidegger, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1993.

Rentsch, T. (a cura di): Martin Heidegger: «Sein und Zeit», Akademie-Verlag, Berlin, 2001.

Schmitt, R.: Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to «Sein und Zeit», Random House, New York, 1969; poi: Smith, Gloucester (Mass.), 1976.

Tietz, J.: An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's «Being and Time», Humanities Online, Frankfurt a.M., 2001 [CD-ROM].

Vicari, D.: Lettura di «Essere e tempo» di Heidegger, UTET Libreria, Torino, 1998.

2. Studi su o con particolare attenzione a Sein und Zeit

AA.VV.: Martin Heidegger, «L'Être et le Temps» – Dossier, in «Magazine littéraire», CCXXXV, 1986, pp. 16-56.

AA.VV.: Seinsverständnis. Zu Martin Heideggers «Sein und Zeit». Offene Tagung im Projekt Moderne, Stuttgart-Hohenheim, 21.-22. Oktober 1989, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart-Hohenheim, 1990.

Alvarez Gómez, M.: Responsabilidad, perspectiva ética de «Ser y tiempo», in «Cuadernos salmatinos de Filosofía», XVII, 1990, pp. 175-197.

Amoroso, L.: Lichtung. Leggere Heidegger, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993.

Ansén, R.: «Bewegtheit». Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger, Junghans, Cuxhaven, 1990.

Ardovino, A.: Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927), Guerini & Associati, Milano, 1998.

Id. (a cura di): Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica, Guerini, Milano, 2003.

Bancalari, S.: L'altro e l'esserci. Il problema del «Mitsein» nel pensiero di Heidegger, Cedam, Padova, 1999.

Barrón Uscatescu, J.: Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

Barth, H.: Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit Martin Heidegger, in «Zwischen den Zeiten», VII, 1929, pp. 511-540.

Id.: Sein und Zeit, in «Neue Schweizer Rundschau», XXII, 1929, pp. 912. [Recensione]

Barth, U.: Von der Cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität: Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers «Sein und Zeit», in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIII, 2001, pp. 180-198.

Bast, R.A.: Philologisches zur 15. Auflage von «Sein und Zeit» und zum «Humanismusbrief», in «Man and World», XIII, 1980, pp. 241-250.

Id.: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.

Bast, R.A. / Delfosse, H.-P.: Philologisches zu den beiden Neuausgaben von «Sein und Zeit», in «Philosophisches Jahrbuch», LXXXVI, 1979, pp. 184-192; vers. ing. Philological Remarks on the Two New Editions of «Sein und Zeit», in «Man and World», XII, 1979, pp. 387-401.

Baur, M.: Die Einleitung zu «Sein und Zeit» und die Frage nach der phänomenologischen Methode: Versuch einer Erklärung, in «Philosophische Perspektiven», XIV, 1998, pp. 225-248.

Bech, J.M.: De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico, Ediciones Universitaires de Barcelona, Barcelona, 2001.

Beck, M.: Referat und Kritik von Martin Heideggers: «Sein und Zeit», in «Philosophische Hefte», I, 1928, pp.

5-44 [Recensione].

Beelmann, A.: Heimat als Daseinmetapher. Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten M. Heidegger, Passagen, Wien, 1994.

Id.: Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt – Endlichkeit – Einsamkeit» (1929/30), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

Bernasconi, R.: The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in «Being and Time», in «Research in Phenomenology», XVIII, 1988, pp. 41-57.

Berti, E.: Heidegger ed il concetto aristotelico di verità, in R. Brague / J.-F. Courtine (a cura di), Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, PUF, Paris, 1990, pp. 97-120.

Bertram, G.W.: Das Denken der Sprache in Heideggers «Sein und Zeit», in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XXVI, 2001, pp. 177-198.

Bertuzzi, G.: La verità in Martin Heidegger: Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo», Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.

Bianco, F. (a cura di): Heidegger in discussione, Angeli, Milano, 1992.

Biemel, W.: Le concept de monde chez Heidegger, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1950; 2ª ed. Vrin, Paris, 1987.

Id.: Zur Entfaltung von Heideggers Denken – erläutert am Wandel des Begriffs der "Existenz" in «Sein und Zeit» und im «Brief über den Humanismus», in R. Wisser (a cura di), Martin Heidegger – Unterwegs

im Denken. Symposion im 10. Todesjahr, Alber, Freiburg-München, 1987; ora in Id., Gesammelte Schriften, vol. 1: Schriften zur Philosophie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 379-396.

Bigelow, P.: The Indeterminability of Time in «Sein und Zeit», in «Philosophy and Phenomenological Research», XLVI, 1986, pp. 357-379.

Binswanger, L.: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Niehans, Zürich, 1942, 1953[2]; Reinhart, München-Basel, 1962[3], 1964[4].

Biondi, G.: La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di «Essere e tempo», Guerini & Associati, Milano, 1998.

Blattner, W.D.: Extential Temporality in «Being and Time» (Why Heidegger is not a Pragmatist), in H.L. Dreyfus / H. Hall (a cura di), Heidegger: A Critical Reader, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 1992, pp. 99-129.

Blitz, M.: Heidegger's «Being and Time» and The Possibility of Political Philosophy, Cornell University Press, Ithaca, 1981.

Blust, F.-K.: Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.

Bollnow, O.F.: Das Wesen der Stimmungen, Klostermann, Frankfurt a.M., 1941; 2ª ed. rivista e ampliata, 1943; 3ª ed. rivista e ampliata, 1956.

Bonola, M.: Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo», Edizioni di «Filosofia», Torino, 1983.

Boros, G.: Heideggers Volk. Über den Begriff "Generation" in § 74 von Heideggers «Sein und Zeit» oder wie "völkisch" das "Volk" im genannten Paragraphen ist?, in «Existentia», VI-VII, 1996/97, pp. 311-316.

Brach, M.J.: Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996.

Brandom, R.B.: Heidegger's Categories in «Being and Time», in «Monist», CXVI, 1983, pp. 387-409; poi in H.L. Dreyfus / H. Hall (a cura di), Heidegger: A Critical Reader, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 1992, pp. 45-64; ora in Brandom, R.B., Tales of the Mighty Dead. Historial Essays in the Metaphysics of Intentionality, Harward University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2002, pp. 298-323.

Id.: Dasein, the Being that Thematizes, in «Epoché», V, 1997, pp. 1-40; ora in Id., Tales of the Mighty Dead, cit., pp. 324-347.

Brasser, M.: Wahrheit und Verborgenheit. Interpretationen zu Heideggers Wahrheitverständnis von «Sein und Zeit» bis «Vom Wesen der Wahrheit», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

Brejdak, J.: Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus, Lang, Frankfurt a.M., 1996.

Brinkmann, K.: Sein und Zeit, in «Kant-Studien», XXXIV, 1929, pp. 162 [recensione].

Brisart, R.: Existence et culpabilité dans «Sein und Zeit», in AA.VV., Phénoménologie et analyse existentielle, Presses Universitaires de Louvain, Louvain,

1986, pp. 71-93.

Broch, U.: Wieviel Wahrheit verträgt der Mensch? Die “Verfallenheit” im “Gerede” des “man” in Martin Heideggers «Sein und Zeit» und in Leo N. Tolstois «Der Tod des Iwan Iljitsch», Fischer, Aachen, 1999.

Brock, W.: Introduction, in M. Heidegger, Existence and Being, tr. ingl. di D. Scott, R.F.C. Hull e A. Crick, a cura di S. Schimanski, con una Introduzione di W. Brock, Vision Press, London, 1949, pp. 13-248; ed. separata: Regnery, Chicago-Washington (D.C.), 1949 (l’ampia Introduzione di Brock a questa raccolta di traduzioni di scritti heideggeriani contiene tra l’altro una sezione dedicata alla disamina dei principali concetti di Sein und Zeit).

Buchholz, R.: Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers, Die Blaue Eule, Essen, 1995.

Buren, J. van: The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

Id.: Chronological Overview, in M. Heidegger, Supplements: From the Earliest Essays to «Being and Time» and Beyond, a cura di J. van Buren, SUNY Press, Albany (N.Y.), 2003. [Si tratta dell’introduzione al volume che raccoglie la traduzione in inglese con commento dei principali scritti giovanili di Heidegger (1910-1925).]

Capelle, P.: Philosophie et théologie dans le pensée de Martin Heidegger, Éditions du Cerf, Paris, 1998.

Caputo, A.: Pensiero e affettività. Heidegger e le «Stimmungen» (1889-1928), Angeli, Milano, 2001.

Caracciolo, A.: La struttura dell’essere nel mondo e il

modo del «Besorgen» in «Sein und Zeit» di M. Heidegger, Bozzi, Genova, 1960.

Carman, T.: The Conspicuousness of Signs in «Being and Time», in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXII, 1991, pp. 158-169.

Id.: Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in «Being and Time», Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Casper, B.: Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger, in «Quaestio», I, 2001, pp. 11-22.

Cassinari, F.: La nozione esistenziale di verità nella riflessione di Martin Heidegger: «Sein und Zeit» e le lezioni marburghesi, in «Fenomenologia e società», XX, 1997, pp. 122-132.

Chan, F.C.: Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen, Lang, Frankfurt a.M., 1983.

Chiodi, P.: L'esistenzialismo di Heidegger, Taylor, Torino, 1947.

Ciccarelli, P.P.: Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in «Essere e tempo», in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi filosofici», XIII, 1995/96, pp. 563-613.

Ciocan, C.: La vie et la corporalité dans «Être et temps» de Martin Heidegger, Parte I: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie; Parte II: Le problème de la corporalité, in « Studia Phaenomenologica », I, 2001, n. 1-2, pp. 61-93; n. 3-4, pp. 153-197.

Id. (a cura di): Translating Heidegger's «Sein und Zeit», in «Studia Phaenomenologica», V, n. 1-2, 2005 (numero monografico sul problema della traduzione di Sein und Zeit).

Cobben, P.: Das endliche Selbst. Über Identität (und Differenz): Hegels «Phänomenologie des Geistes» und Heideggers «Sein und Zeit», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998.

Conrad-Martius, H.: Sein und Zeit, in «Deutsche Zeitschrift», XLVI, 1933, pp. 246-251 [recensione].

Costa, V.: La verità del mondo: giudizio e teoria del significato in Heidegger, Vita & Pensiero, Milano, 2003.

Courtine, J.-F.: Heidegger et la phénoménologie, Vrin, Paris, 1990.

Id. (a cura di): Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Vrin, Paris, 1996.

Cristin, R.: Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione, introduzione a E. Husserl / M. Heidegger, Fenomenologia, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano, 1999, pp. 11-129.

Crosswith, J.R.: Social Dasein. The Social Ontology of «Being and Time» and of Heidegger's Writings, UMI, Ann Arbor (Mich.), 1987.

Crowe, B.D.: Resoluteness in the Middle Voice: On the Ethical Dimensions of Heidegger's «Being and Time», in «Philosophy Today», XLV, 2001, pp. 225-241.

Curcio, N.: L'essere e il sacro. L'interpretazione heideggeriana di Hölderlin come continuazione e superamento di «Sein und Zeit», in «Verifiche», XVII,

1988, pp. 257-277.

Id.: «Con-essere» ed Ereignis. Note sull'evoluzione della struttura dell'«essere insieme» nel pensiero di Heidegger, in «Verifiche», XXVII, 1998, pp. 279-311.

Dahlstrom, D.O.: Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger, Passagen, Wien, 1994.

D'Angelo, A.: Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto, Il Mulino, Bologna, 2000.

Dastur, F.: Le concept de monde chez Heidegger après «Être et temps», in «Alter. Revue de phénoménologie», VI, 1998, pp. 119-136.

Id.: Heidegger et la question anthropologique, Peeters, Louvain, 2003.

Demmerling, C.: Logica trascendentale e ontologia fondamentale: E. Lask e M. Heidegger, in «Rivista di Filosofia», LXXXIII, 1992, pp. 241-261.

Demske, J.M.: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger, Alber, Freiburg-München, 1963.

Denker, A.: Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers «Sein und Zeit», Damon, Best, 1997.

Id.: Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers, in «Fichte-Studien», XIII, 1997, pp. 35-49.

De Paulo, C.: The Augustinian Constitution of Heidegger's «Being and Time», in «American Catholic Philosophical Quarterly», LXXVII, 2003, pp. 549-568.

Derrida, J.: Ousia et grammè. Note sur une note de «Sein und Zeit», in Id., Marges de la philosophie,

Éditions de Minuit, Paris, 1972, pp. 31-78 (tr. it. Ousia e grammè. Nota su una nota di «Sein und Zeit», in Id., Margini della filosofia, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, pp. 59-104).

Di Giovanni, P. (a cura di): Heidegger e la filosofia pratica, Flaccovio, Palermo, 1994.

Donadio, F.: Postfazione a M. Heidegger, Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. 10 conferenze tenute a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925, Guida, Napoli, 2001, pp. 63-93.

Dostal, R.J.: The Problem of «Indifferenz» in «Sein und Zeit», in «Philosophy and Phenomenological Research», XLIII, 1982-1983, pp. 43-58.

Dottori, R.: Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.-G. Gadamer, Mohr, Tübingen, 2003.

Dreyfus, H.L. (a cura di): Heidegger Reexamined, 4 voll., Routledge, London-New York, 2002.

Ebeling, H.: Philosophie auf Leben und Tod. Zum Verhältnis von Selbstbehauptung und Sterblichsein in Martin Heideggers «Sein und Zeit», in P. Kemper (a cura di), Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie, Campus, Frankfurt a.M.-New York, 1990, pp. 128-152.

Effertz, D.: Neugier und Geschichte: Zur Herkunft der Verfallsanalyse in «Sein und Zeit», in A. Regenbogen (a cura di), Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet, Universitätsverlag Rasch, Osnabrück, 1996, pp. 235-247.

Elliot, B.: Anfang und Ende in der Philosophie. Eine

Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

Elliston, F. (a cura di): Heidegger's Existential Analytic, Mouton, The Hague, 1978.

Emad, P.: The Place of Hegel in Heidegger's «Being and Time», in «Research in Phenomenology», XIII, 1983, pp. 159-173.

Id.: Reference, Sign, and Language: «Being and Time», section 17, in AA.VV., The Collegium Phaenomenologicum, Kluwer, Boston-Dordrecht-London, 1988 pp. 175-189.

Enders, M.: Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs, Lang, Frankfurt a.M., 1999.

Esposito, C.: Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger, Dedalo, Bari, 1984.

Id.: Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile, Levante, Bari, 1992; 2ª ed. rivista e ampliata, ivi, 2003.

Id.: Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino, in Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1993, pp. 229-259.

Id.: Heidegger und Augustinus, in H. Schäfer (a cura di), Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag, Campus, Frankfurt a.M., 1996, pp. 275-309.

Id.: L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere: Heidegger da «Sein und Zeit» ai «Beiträge zur Philosophie», in «Discipline filosofiche», IX, 1999, n. 2, pp. 285-296.

Ezquerra Gómez, J.: El círculo y el abismo (A propósito de «El ser y el tiempo» de Heidegger), in «Estudios filosóficos», XLIII, 1994, pp. 49-61.

Fabris, A.: Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia», ETS, Pisa, 1988.

Id. (a cura di): La ricerca filosofica del giovane Heidegger, in «Teoria», XVII, 1997.

Falkenhayn, K. von: Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlin, 2003.

Fehér, I.M.: Zum Denkweg des jungen Heidegger. Unterwegs zu «Sein und Zeit», in «Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio philosophica et sociologica», XX, 1986, pp. 163-184 (parte I) e XXII-XXIII, 1990, pp. 127-153 (parte II).

Id.: Die Unabgeschlossenheit von «Sein und Zeit», in «Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie», XVI, 1989, pp. 15-31.

Id.: Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers «Sein und Zeit». Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg, in «Man and World», XXIII, 1990, pp. 35-62.

Id.: The Early Heidegger Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to «Being and Time»: The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers, in «Existentia», II, 1992, pp. 69-96.

Id.: Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of "Destruktion" on the Way to «Being and Time», in «Philosophy Today», XL, 1996, pp. 9-35.

Id.: Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers «Sein und Zeit», in «Philosophisches Jahrbuch», CV, 1998, pp. 1-20.

Id.: Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion on his Way to «Being and Time», in «Existentia», VI-VII, 1996/97, pp. 33-64.

Id. (a cura di): Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium, Duncker & Humblot, Berlin, 1991.

Feldman, K.: The Performative Difficulty of «Being and Time», in «Philosophy Today», XLIV, 2000, pp. 366-379.

Ferreira, B.: Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 2002.

Figal, G.: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Athenäum-Beltz, Frankfurt a.M.-Weinheim, 1988; 2ª ed. rivista, ivi 1991; 3ª ed. ampliata, ivi 2000.

Fink-Eitel, H.: Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers «Sein und Zeit», in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XVII, 1992, n. 3, pp. 27-44.

Flügel, G.: Sein und Zeit, in «Philosophisches Jahrbuch», XLII, 1929, pp. 104-109 [recensione].

Frings, M.S.: The Background of Max Scheler's 1927

Reading of «Being and Time»: A Critique of a Critique Through Ethics, in «Philosophy Today», XXXVI, 1992, pp. 99-113.

Fritsche, J.: Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's «Being and Time», Section 74, University of California Press, Berkeley, 1999.

Fuchs, E.: Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis: zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», N.S., XIII, 1932, pp. 307-323.

Gadamer, H.-G.: Vom Zirkel des Verstehens, in G. Neske (a cura di), Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag: Festschrift, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 24-34; ora in Id., Gesammelte Werke, Mohr, Tübingen, vol. 2: Hermeneutik II – Wahrheit und Methode 2: Ergänzungen, Register, 1993, pp. 57-65 (tr. it. Del circolo dell'intendere, in Verità e metodo 2, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano, 1995, pp. 57-76).

Id.: Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk, Mohr, Tübingen 1983; ora in Id., Gesammelte Werke, cit., vol. 3: Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, 1987, pp. 175-332 (tr. it. I sentieri di Heidegger, a cura di R. Cristin, Marietti, Casale Monferrato, 1987).

Id.: Martin Heidegger «Sein und Zeit» (1982), in J. Altwegg (a cura di), Die Heidegger Kontroverse, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988, pp. 11-13.

Gallangher, J.: The Ontological Contexts for the Ethical Element in «Being and Time» and «Being and Nothingness», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1985.

Gessmann, M.: Die Entdeckung des frühen Heidegger. Neuere Literatur zur Dezennie vor «Sein und Zeit», in «Philosophische Rundschau», XLIII,

1996, pp. 215-232.

Gethmann, G.-F.: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heidegger, Bouvier, Bonn, 1974.

Id.: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext, de Gruyter, Berlin-New York, 1993.

Gethmann-Siefert, A.: Heideggers Bestimmung des Kunstwerkes – im Rückblick auf «Sein und Zeit», in Id. (a cura di), Philosophie und Poesie. Festschrift für Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988, vol. I, pp. 143-165.

Gethmann-Siefert, A. / Pöggeler, O. (a cura di): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

Gonçalves, N.N.: O antepredicativo em «Sein und Zeit», in «Veritas», XLV, 2000, pp. 205-212.

Görland, I.: Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981.

Gould, C.: Authenticity and Being-with-Others: A Critique of Heidegger's «Sein und Zeit», Yale University Press, New Haven, 1971.

Graeser, A.: Philosophie in «Sein und Zeit». Kritische Erwägungen zu Heidegger, Academia Richarz Verlag, Sankt Augustin, 1994.

Granberg, A.: Mood and Method in Heidegger's «Sein und Zeit», in D. Zahavi et al. (a cura di), Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries, Kluwer, Dordrecht-Boston-

London, 2003, pp. 91-113.

Granel, G.: Remarques sur le rapport de «Sein und Zeit» et de la phénoménologie husserlienne, in V. Klostermann (a cura di), Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, pp. 350-368.

Grassi, E.: Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea, in «Rivista di Filosofia», II, 1929, pp. 129-151.

Greenier, D.L.: Being, Meaning and Time in Heidegger's «Being and Time», Minerva Press, London, 1997.

Id.: Das Leibphänomen: ein Versäumnis von «Sein und Zeit», in P. van Tongeren et al. (a cura di), Eros and Eris. Contributions to an Hermeneutical Phenomenology, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1992, pp. 243-262.

Greve, J.: Heideggers Wahrheitskonzeption in «Sein und Zeit»: Die Interpretationen von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LIV, 2000, pp. 256-273.

Grondin, J.: Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, Presses universitaires de France, Paris, 1987.

Id.: Le sens du titre «Être et temps», in «Dialogue», XXV, 1989, pp. 709-725.

Id.: L'ermeneutica in «Sein und Zeit», in «Discipline filosofiche», IX, 1999, n. 2, pp. 153-167 (ed. orig. fr.: L'herméneutique dans «Sein und Zeit», in J.-F. Courtine (a cura di), Heidegger 1919-1929, cit., pp. 179-192).

Grossmann, A.: Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's «Marburger Religionsgespräch»

mit Rudolf Bultmann, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LXV, 1998, pp. 37-62.

Id.: Heidegger und Luther, in «Quaestio», I, 2001, pp. 193-209.

Grundmann, W.: Heideggers «Sein und Zeit» und die christliche Verkündigung, in «Die Furche», XVII, 1931, pp. 163-179.

Gudopp, W.-D. von: Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von «Sein und Zeit», Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a.M., 1983.

Guest, G.: Anabase – Acheminement vers l'amont de la "présupposition" – Le chemin de «Sein und Zeit», in «Heidegger Studies», V, 1989, pp. 79-133.

Guzzoni, G.: Considerazioni intorno alla prima sezione di «Sein und Zeit», Argalia, Urbino 1969.

Haase, U.: The Question of Death in Heidegger's «Being and Time», in U. Haase / W. Large (a cura di), Maurice Blanchot, Routledge, London-New York, 2001, pp. 45-50.

Hall, H.: Intentionality and World: Divison I of «Being and Time», in C. Guignon (a cura di), The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993, pp. 122-140.

Han, B.-C.: Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger, Fink, München, 1996.

Happel, M. (a cura di): Heidegger – neu gelesen, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

Heinz, M.: Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers,

Königshausen & Neumann-Rodopi, Würzburg-Amsterdam, 1982.

Held, K.: Heideggers Weg zu den “Sachen selbst”, in P.-L. Coriando (a cura di), Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag, Dunkler & Humblot, Berlin, 1999, pp. 31-46.

Helting, H.: Mitsein, Sorge, Fürsein im Denken von Martin Heidegger, in «Daseinsanalyse», XV, 1998, pp. 133-144.

Herrmann, F.-W. von: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, Hain, Meisenheim a.G., 1964.

Id.: Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit», Klostermann, Frankfurt a.M., 1974; 2ª ed. ampliata, ivi 1985; 3ª ed. riv. e integrata, con il titolo: Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit», Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.

Id.: Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie»: Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit», Klostermann, Frankfurt a.M., 1991 (tr. it. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia, a cura di C. Esposito, Levante, Bari, 1993).

Id.: Von «Sein und Zeit» zum “Ereignis”, in Id., Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie», Klostermann, Frankfurt a.M., 1994, pp. 5-26.

Id.: Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

Id.: Die «Confessiones» des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers, in «Quaestio», I, 2001, pp. 113-

146.

Id.: Gottsuche und Selbstauslegung: Das 10. Buch der «Confessiones» des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens, in «Studia Phaenomenologica», I/1, 2001, pp. 201-219.

Id.: Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie, in H. Hüni / P. Trawny (a cura di), Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, pp. 557-572.

Id.: Existenz und existentia im Denken Heideggers, in «Quaestio», III, 2003, pp. 299-325.

Herz, K.: Sein und Zeit, in «Monatschrift für höhere Schulen», XXIX, 1930, pp. 520 [recensione].

Hirsch, W.: Die Zukunftsproblematik im Werk M. Heideggers nach Erscheinen von «Sein und Zeit», in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XIX, 1974, pp. 139-184.

Hodge, J.M.: M. Heidegger's Account of Truth. A Study of «Sein und Zeit», Trinity Term, Godstone-Brits, 1982.

Id.: Heidegger and Ethics, Routledge, London-New York, 1995.

Hofmann, P.: Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers «Sein und Zeit», Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin, 1929 («Kant-Studien», Ergänzungshefte, LXIV); ed. anast. separata: Topos-Verlag, Vaduz-Liechtenstein, 1978.

Id.: Sein und Zeit, in «Deutsche Literaturzeitung», VI, 1929, pp. 155-172 [recensione].

Hoffman, P.: Death, Time, History: Division II of «Being and Time», in C. Guignon (a cura di), The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993, pp. 195-214.

Hokosawa, R.: «Sein und Zeit» als «Wiederholung» der aristotelischen Seinsfrage, in «Philosophisches Jahrbuch», XCIV, 1987, pp. 362-371.

Hollenbach, J.M.: Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und der thomistischen Philosophie, Grimm, Baden-Baden, 1954.

Holzapfel, C.: Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen, Lang, Frankfurt a.M., 1987.

Hoppe, H.: Grenzen und bleibende Bedeutung von Heidegger's «Sein und Zeit», in «Perspektiven der Philosophie», IX, 1983, pp. 11-29.

Id.: Mitsein und Intersubjektivität. Zum Verhältnis von Eigentlichkeit und Gesellschaftlichkeit in Heideggers «Sein und Zeit», in F.-W. Veauthier (a cura di), Martin Heidegger: Denker der Post-Metaphysik, Winter, Heidelberg, 1992, pp. 117-136.

Hübner, A.W.E.: Existenz und Sprache. Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lipps, Duncker & Humblot, Berlin, 2001.

Hüni, H.: Phänomenologie des Gewissens im Zusammenhang von «Sein und Zeit», in «Perspektiven der Philosophie», XI, 1985, pp. 31-46.

Id.: Welt-Geschichte als Grenze der Daseinsanalyse in «Sein und Zeit», in «Heidegger Studies», XIV, 1998, pp.

131-136.

Husserl, E.: Randbemerkungen Husserls zu Heideggers «Sein und Zeit» und «Kant und das Problem der Metaphysik», a cura di R. Breeur e S. Spileers, in «Husserl Studies», XI, 1994, pp. 3-63 (tr. it. Glosse a Heidegger, a cura e con una Introduzione di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano, 1997).

Iber, C.: «Sein und Zeit» oder Zeitlichkeit und Dasein. Probleme von Heideggers Zeitphilosophie, in C. Iber / R. Pocai (a cura di), Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe, Junghans, Cuxhaven-Dartford, 1998, pp. 119-143.

Imdahl, G.: Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

Irlenborn, B.: Das Problem der Schuld in Heideggers «Sein und Zeit», in «Perspektiven der Philosophie», XX, 2004, pp. 189-207.

Jacerme, P.: À propos de la traduction française de «Être et Temps», in «Cahiers Philosophiques», 32, septembre 1987, pp. 33-90; rist. anche in «Heidegger Studies», 3-4, 1987/88, pp. 155-199.

Id.: «Être et Temps». Traduction et interpretation, in «Revue philosophiques de la France et de l'étranger», CXII, 1987, pp. 273-290.

Jaeger, P.: Heideggers Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von «Sein und Zeit», Lang, Frankfurt a.M., 1976.

Jamme, C.: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik, in «Dilthey-Jahrbuch», IV, 1986/87, pp.

72-90.

Janicaud, D.: The Question of Subjectivity in Heidegger's «Being and Time», in AA.VV., Deconstructive Subjectivities, SUNY Press, Albany (N.Y.), 1996, pp. 95-105.

Jaspers, K.: Notizen zu Martin Heidegger, Piper, München-Zürich, 1978 (tr. it. parziale, Splendore e miseria di Martin Heidegger, con una Introduzione di F. Volpi, in «MicroMega», 1997, n. 2, pp. 191-222).

Jelke, R.: Sein und Zeit, in «Theologisches Literaturblatt», LI, 1930, pp. 314 [recensione].

Jiménez-Redondo, M.: Der kategorische Imperativ in Begriffen von «Sein und Zeit», in N. Lesniewski (a cura di), Die Zeit Heideggers, Lang, Frankfurt a.M., 2002, pp. 35-70.

Jonas, H.: Heidegger und die Theologie, in «Evangelische Theologie», XXIV, 1964, pp. 621-642; ora in D. Böhler / J.P. Brune (a cura di), Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, pp. 39-58 (tr. it. Heidegger e la teologia, Medusa, Milano, 2004).

Jung, M.: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

Id.: Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft. Schwierigkeiten einer theologischen Heidegger-Rezeption, in H.-J. Höhn (a cura di), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen, Schöningh, Paderborn, 1992, pp. 81-111.

Kalariparambil, T.S.: Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.

Id.: Towards Sketching the “Genesis” of «Being and Time», in «Heidegger Studies», XVI, 2000, pp. 189-220.

Kaminski, B.: Geborgenheit und Selbstwertgefühl. Eine Untersuchung auf der Grundlage der Forschungen von Otto Friedrich Bollnow in «Das Wesen der Stimmungen» und in «Neue Geborgenheit» sowie der «Analytik des Daseins» von Martin Heidegger in «Sein und Zeit», Haag & Herchen, Frankfurt a.M., 2003.

Käufer, S.: Systematicity and Temporality in «Being and Time», in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXX, 2002, pp. 167-187.

Kempf, H.-D.: Martin Heideggers Sorge. Warum hat der Denker den 2. Teil von «Sein und Zeit» nicht geschrieben?, Kempf-Onoma, Bonn-Bruxelles, 1979.

Kerckhoven, G. van / Strube, C. (a cura di): Lesespuren. Husserls und Heideggers Randbemerkungen zu «Lebensphilosophie und Phänomenologie», in «Dilthey-Jahrbuch», XII, 1999-2000, pp. 145-223. [Si tratta delle glosse apposte da Husserl e da Heidegger a margine della loro copia personale dello scritto Lebensphilosophie und Phänomenologie (1931) di Georg Misch.]

Keyes, C.D.: Truth as Art: an Interpretation of Heidegger’s «Sein und Zeit» (sec. 44) and «Der Ursprung des Kunstwerkes», in J.C. Sallis (a cura di), Heidegger and the Path of Thinking, Duquesque University Press, Pittsburgh, 1970, pp. 65-84.

Kim, I.-S.: Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923), Lang, Frankfurt a.M., 1998.

Kim, J.C.: Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

Kisiel, T.: The Genesis of Heidegger's «Being and Time», University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1993.

Id.: Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts, a cura di A. Denker e M. Heinz, Continuum, London, 2002.

Id.: Schelling's Treatise on Freedom and Heidegger's «Sein und Zeit», in C. Asmuth / A. Denker / M. Vater (a cura di), Schelling: Zwischen Fichte und Hegel – Between Fichte and Hegel, Technische Universität Berlin-Pont de Cirou-Marquette University, Milwaukee, 2000, pp. 287-302.

Kisiel, T. / Buren, J. van (a cura di): Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought, SUNY Press, Albany (N.Y.), 1994.

Klonoski, R.J.: «Being and Time» Said All and Once: an Analysis of Section 42, in M. Zimmermann (a cura di), The Thought of Martin Heidegger, Tulane University, New Orleans, 1984, pp. 62-68.

Knittermeyer, H.: Sein und Zeit, in «Theologische Literaturzeitung», LIII, 1928, pp. 481-493 [recensione].

Id.: Philosophie als Ontologie. Zu Martin Heideggers «Sein und Zeit», in «Christliche Welt», XLIV, 1930, pp. 720-725 [recensione].

Knörzer, G.: Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs "Tod" im Frühwerk Martin Heideggers, Lang, Frankfurt a.M., 1990.

Koepp, W.: Merimna und Agape. Zur Analytik des

Daseins in Heideggers «Sein und Zeit» (1927), in W. Koepp (a cura di), Festschrift für Reinhold Seeberg, 2 voll., Deichert, Leipzig, 1929, vol. I, pp. 99-139; ed. seperata: Scholl, Leipzig, 1929.

Köhler, D.: Martin Heidegger: die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von «Sein und Zeit», Bouvier, Bonn, 1993.

Komel, D. (a cura di): Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von «Sein und Zeit», Nova Revija, Ljubljana, 1999.

König, J.: Die offenen Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs (1935), a cura di G. van Kerckhoven e H.U. Lessing, in «Dilthey-Jahrbuch», VII, 1990/91, pp. 279-288.

Kostyszak, M.: Martin Heidegger's Comment on Count Yorck's von Wartenburg Philosophy of History, in J. Krakowski / G. Scholtz (a cura di), Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus, Acta Universitatis Wratislaviensis, Wroclaw, 1996, pp. 195-200.

Kreiml, J.: Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von «Sein und Zeit» mit dem «Brief über den Humanismus», Roderer, Regensburg, 1987.

Krell, D.F.: Toward «Sein und Zeit»: Heidegger's Early Review (1919-1921) of Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen», in «Journal of Britisch Society for Phenomenology», VI, 1975, pp. 147-156; ripubbl. col titolo From Existence to Fundamental Ontology, in Id., Intimations of Mortality, Pennsylvania University Press, Pennsylvania-London, 1986, pp. 11-26.

Kroug, W.: Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», VII, 1953, pp. 392-415.

Krüger, G.: Sein und Zeit. Zu Martin Heideggers gleichnamigem Buch, in «Theologische Blätter», VIII, 1929, pp. 57-64 [recensione].

Lachenman, C.: Philosophic Truth and the Existentiell: The Lack of Logic in «Sein und Zeit», in «Journal of the British Society for Phenomenology», XII, 1981, pp. 55-73.

Lafont, C.: Sprache und Welterschießung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994.

Lambert, C.: Philosophie und Welt beim jungen Heidegger, Lang, Frankfurt a.M., 2002.

Larivée A. / Leduc, A.: Le souci de soi dans «Être et Temps», in «Revue philosophique de Louvain», C, 2002, pp. 723-741.

Lavagno, C.: Kollektiver Seinsbezug: Individuum und Gesellschaft in Heideggers «Sein und Zeit», in «Dialektik», II, 2002, pp. 69-79.

Lavigne, J.-F.: Vérité phénoménale et phénomè de la vérité dans «Être et temps», in «Études philosophiques», IV, 1998, pp. 451-463.

Lazzari, R.: «Critica della cultura» e «analitica dell'esserci» nel confronto fra Cassirer e Heidegger, introduzione a E. Cassirer / M. Heidegger, Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931), Unicopli, Milano, 1990, pp. 7-73.

Id.: Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane

Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask), Angeli, Milano, 2002.

Lee, S.-K.: Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

Lettow, S.: Die Macht der Sorge. Die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers «Sein und Zeit», Edition Diskord, Tübingen, 2001.

Lévinas, E.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1949, 1967[2] (tr. it. di F. Sossi, Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger, Cortina, Milano, 1998).

Lill, M.: Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin Heideggers «Sein und Zeit» mit Rudolf Bultmanns «Das Evangelium des Johannes», Lang, Frankfurt a.M., 1987.

Liszka, J.A.: Authentically-Being-With-One-Another. The Basis of Authentic Community in Heidegger's «Being and Time», Indiana University Press, Bloomington, 1974.

Lotz, J.B.: Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch, Zeit, Sein, Neske, Pfullingen, 1975.

Löwith, K.: Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, in «Theologische Rundschau», II, 1930, n. 1, pp. 26-64; ora in Id., Sämtliche Schriften, vol. III, Metzler, Stuttgart, 1985, pp. 33-95 (tr. it. in Id., Fenomenologia e teologia. Due studi, a cura di U.M. Ugazio, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2001).

Id.: Phänomenologische Ontologie und

protestantische Theologie, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», N.S., XI, 1930, pp. 365-399; ora in Id., Sämtliche Schriften, vol. III, cit., pp. 1-32 (tr. it. in Id., Fenomenologia e teologia. Due studi, cit.).

Id.: M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity, in «Philosophy and Phenomenology Research», III, 1942/43, pp. 53-77; vers. ted. M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit», in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII, 1958, pp. 161-187; ora in Id., Sämtliche Schriften, vol. VIII, Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 124-234 (tr. it. di E. Greblo, M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a «Essere e tempo», in «aut aut», n. 222, 1987, pp. 76-102).

Lugarini, L.: La logica nell'orizzonte di «Essere e tempo», in F. Bianco (a cura di), Heidegger in discussione, Angeli, Milano, 1992, pp. 117-130.

Macann C. (a cura di): Martin Heidegger. Critical Assessments, 4 voll., Routledge, London-New York, 1992.

MacGinley, J.W.: The Question of Life in Heidegger's «Being and Time», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1983.

Id. (a cura di): Critical Heidegger, Routledge, London-New York, 1996.

McGrath, S.J.: Das verborgene theologische Anliegen von «Sein und Ziet». Die Luther-Lektüre des jungen Heidegger, in M. Enders (a cura di), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Alber, Freiburg-München, 2004, pp. 271-278.

Makkreel, R.A.: The Genesis of Heidegger's Phenomenological Hermeneutics and the Rediscovered «Aristotle Introduction», in «Man and World», XXIII,

n. 3, 1990, pp. 305-320.

Malpas, J.: Uncovering the Space of Disclosedness: Heidegger, Technology, and the Problem of Spatiality in «Being and Time», in M.A. Wrathall / J. Malpas (a cura di), Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of H.L. Dreyfus, vol. 1, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London, 2000, pp. 205-228.

Marini, A.: Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919), in «Magazzino di Filosofia», n. 2, 2000, pp. 77-132.

Id. (a cura di): Traduzione italiana e traducibilità di M. Heidegger, «Sein und Zeit» – Vecchie e nuove esperienze. Seminario di Gargnano, 22-24 aprile 1998, in «Magazzino di filosofia», n. 5, 2001.

Marion, J.-L.: Différence ontologique ou question de l'être. Un indécidé de «Sein und Zeit», in «Tijdschrift voor filosofie», XLIX, 1987, pp. 602-645.

Id.: L'ego et le Dasein. Heidegger et la «Destruction» de Descartes dans «Sein und Zeit», in «Revue de métaphysique et de morale», XCII, 1987, pp. 25-53.

Martineau, E.: La modernité de «Sein und Zeit». Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué, in «Revue philosophique de Louvain», LXXVIII, 1980, pp. 22-70.

Marx, W.: Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Kohlhammer, Stuttgart, 1961 (tr. ingl.: Heidegger and The Tradition, Indiana University Press, Bloomington, 1985).

Mattéi, J.-F (a cura di): Heidegger, l'énigme de l'être, PUF, Paris, 2004.

Mazis, G.A.: Co-Being and Meaningful Interpersonal Relationship in «Being and Time», in «Journal of British Society for Phenomenology», XVI, 1985, pp. 294-300.

McCumber, J.: Authenticity and Interaction. The Account of Communication in «Being and Time», in M. Zimmermann (a cura di), The Thought of Martin Heidegger, Tulane University, New Orleans, 1984, pp. 45-52.

McDonald, P.J.T.: Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers «Sein und Zeit», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

McNamee, P.: Martin Heidegger: Notion and Application of Phenomenological Method in «Being and Time», Part I, Division I, Washington Gonzaga University, Spokane, 1968.

Michalski, M.: Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken M. Schelers und M. Heideggers, Bouvier, Bonn, 1997.

Miles, M.: Fundamental Ontology and Existential Analysis in Heidegger's «Being and Time», in «International Philosophical Quarterly», XXXIV, 1994, pp. 349-359.

Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl, Cohen, Bonn, 1930; 2ª ed., Teubner, Leipzig-Berlin, 1931; rist. anast.: Wissenschaftliche Buchsgesellschaft, Darmstadt, 1967. Pubblicato dapprima in «Philosophischer Anzeiger»: 1) Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger (Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet), III, 1928/1929, n. 3, pp. 267-368; 2) Lebensphilosophie und Phänomenologie

(Fortsetzung: Die Lebenskategorien und der Begriff der Bedeutung), III, 1928/29, n. 4, pp. 405-475; 3) Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß), IV, 1929/30, n. 3/4, pp. 181-330.

Misgeld, D.: Schuld und Moralität. Gewissen, Schuld und Ganzsein des Daseins nach Heideggers «Sein und Zeit» im Verhältnis zu Kants Grundlegung der Ethik, Heidelberg, 1966.

Montero, J.A.: Reflexiones en torno a «Ser y tiempo» de Martin Heidegger, in «Franciscanum», XXXVII, 1996, pp. 19-45.

Mörchen, H.: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

Id.: Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers, in B. Jaspert (a cura di), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984, pp. 234-253.

Id.: Heidegger und die Marburger Theologie, in P. Kemper (a cura di), Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie, Campus, Frankfurt a.M.-New York, 1990, pp. 72-85.

Müller-Lauter, W.: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heideggers, de Gruyter, Berlin, 1960.

Muránsky, M.: Heideggers Aneignung der kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von «Sein und Zeit», Lang, Frankfurt a.M., 2002.

Neumann, G.: Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-

naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.

das Neves, J.C.: A determinaçâo heideggeriana de fenómeno en «Sein und Zeit» como supercaçâo do "cepticismo metódico", in «Revista portuguesa de filosofia», XLV, 1989, pp. 379-401.

Noller, G. (a cura di): Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, Kaiser, München, 1967.

Norman, B.R.: Methodology, Temporality and Reflection: A Critical Examination of the Hermeneutic Circle in Martin Heidegger's «Being and Time», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1984.

Oberst, A.: Martin Heidegger on the Origin of Language in «Being and Time», in G. Györi (a cura di), Language Evolution: Biological, Linguistic and Philosophical Perspectives, Lang, Frankfurt a.M., 2001, pp. 247-261.

Oesterreich, P.L.: Die Idee einer existential-ontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers «Sein und Zeit», in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIII, 1989, pp. 656-672.

Olafson, F.A.: Heidegger and the Philosophy of Mind, Yale University Press, New Haven, 1987.

Id.: Heidegger and the Grounds of Ethics. A Study of the Mitsein, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Olson, A.M.: Clarity. Its Notion and Achievement in Descartes' «Meditations» and Heidegger's «Being and Time», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1984.

Ò Murchadha, F.: Zeit des Handelns und Möglichkeit

der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach «Sein und Zeit», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999.

Opilik, K.: Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit», Alber, Freiburg-München, 1993.

Oppenheimer Weber, R.: Individual and Social Being in Heidegger's «Being and Time» (1966), UMI, Ann Arbor (Mich.), 1983.

Osongo-Lukadi, A.-D.: La philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale: le "dialogue" de Heidegger avec Kant, pref. di G. Gérard e di V.Y. Mudimbe, L'Harmattan, Paris, 2001.

Overgaard, S.: Husserl and Heidegger on Being in the World, Kluwer, Dordrecht, 2004.

Palazzetti, L.: Ontologie, Existenz, utopische Hermeneutik: Zu Blochs Lektüre von Heideggers «Sein und Zeit», in «Bloch-Almanach», XI, 1991, pp. 89-121.

Papenfuss, D. / Pöggeler, O. (a cura di): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, 3 voll., Klostermann, Frankfurt a.M., 1990-1991.

Pegoraro, O.: «Être et temps» et «Temps et Être», in «Revue philosophique de Louvain», LXXV, 1973, pp. 247-270.

Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger, Anthropos, Barcelona, 1989.

Perrotta, R.: Tempo e termporalità in «Sein und Zeit» di Martin Heidegger, in AA.VV., Il tempo e l'uomo, Brenner, Cosenza, 1991, pp. 53-63.

Id.: Heideggers Jeweiligkeit: Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999.

Peter, A.: Sein und Zeit, in «Die Eiche. Vierteljahresschrift zur Pflege der fortschrittliches Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland», XX, 1932, pp. 287 [recensione].

Petkov&ek, R.: Le statut existential du platonisme. Platon dans l'analytique existentiale de Heidegger, Lang, Frankfurt a.M., 2004.

Pocai, R.: Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Alber, Freiburg-München, 1996.

Pöggeler, O.: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Alber, Freiburg-München, 1983 (tr. it. di A. De Cieri, Heidegger e la filosofia ermeneutica, L'Officina, Roma, 1994).

Id.: Neue Wege mit Heidegger, Alber, Freiburg-München, 1992.

Id.: Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie, Alber, Friburg-München, 1994.

Id.: Heidegger in seiner Zeit, Fink, München, 1999.

Id.: Hermeneutische Philosophie: Die Anstöße Heideggers, in H. Vetter (a cura di), Nach Heidegger: Einblicke – Ausblicke, Lang, Frankfurt a.M., 2003, pp. 5-52.

Id. (a cura di): Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969; 2ª ed. Athenäum, Königstein, 1984; 3ª ed., Athenäum, Weinheim-Beltz, 1994.

Poggi, S. / Tomasello, P. (a cura di): Martin

Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità, LED, Milano, 1995.

Prauss, G.: Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit», Alber, Freiburg-München, 1977 (tr. ingl.: Knowing and Doing in Heidegger's «Being and Time», a cura di G. Steiner, Prometheus Books, Loughton, 1998).

Pryzwara, P.: Drei Richtungen in der Phänomenologie, in «Stimme der Zeit», CXV, 1928, pp. 252-264.

Pugliese, O.: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Alber, Freiburg-München, 1965, 1986[2].

Quesne, P.: Les recherches philosophiques du jeune Heidegger, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 2003.

Rampley, M.: Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to «Being and Time», in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXV, 1994, pp. 209-228.

Rée, J.: Heidegger: History and Truth in «Being and Time», Phoenix, London, 1998.

Reyes Leiva, M.C.: Las dimensiones de la libertad en «Sein und Zeit» de Martin Heidegger, Edizioni dell'Università della Santa Croce, Roma, 2003.

Richter, E.: Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach «Sein und Zeit», in «Heidegger Studies», V, 1989, pp. 47-78.

Ricoeur, P.: Il problema etico in «Essere e tempo», in F. Bianco (a cura di), Heidegger in discussione, Angeli, Milano, 1992, pp. 50-62.

Rodi, F.: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von «Sein und Zeit». Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925), in «Dilthey-Jahrbuch», IV, 1986-87, pp. 161-177; ora in Id., Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, pp. 102-122 (tr. it. L'importanza di Dilthey per la concezione di «Essere e tempo». Sulle conferenze heideggeriane di Kassel (1925), in Id., «Conoscenza del conosciuto». Sull'ermeneutica del XIX e del XX secolo, a cura e con una Postfazione e un Glossario di A. Marini, Angeli, Milano, 1996, pp. 95-113).

Rodriguez, A.: Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Roland-Gosselin, M.-D.: Sein und Zeit, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XXI, 1932, pp. 251-254 [recensione].

Römpp, G.: Truth and Impersonality. An Inquiry into the Argumentative Structure of Heidegger's «Being and Time», in «International Philosophical Quartery», XXIX, 1989, pp. 429-447.

Rosales, A.: Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger, Nijhoff, Den Haag, 1970.

Rossello, C.: Teologia e storia dell'essere. Proposta per una 'collocazione' di «Essere e tempo», Trauben, Torino, 2001.

Ruckteschell, P. von: Die Intentionalität im frühen Denken Martin Heideggers: von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie, Hochschule-Verlag, Freiburg i.Br., 1999.

Ruff, G.: Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen», Duncker & Humblot, Berlin, 1997.

Ryle, G.: Sein und Zeit, in «Mind», XXXVIII, 1929, pp. 355-370 [Recensione]; poi in M. Murray (a cura di), Heidegger and Modern Philosophy, Yale University Press, New Haven, 1978, pp. 53-64; ora in Id., Collected Papers, vol. 1: Critical Essays, Routledge, London-New York, 1971, pp. 167-178.

Sandbothe, M.: Zeit und Medien. Postmoderne Medientheorien im Spannungsfeld von Heideggers «Sein und Zeit», in «Medien und Zeit. Forum für historische Kommunikationsforschung», VIII, 1993, n. 2, pp. 14-20.

Santander, J.R.: Trabajo y praxis en «El ser y el tiempo» de M. Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo, Universidad Autonoma de Puebla, Ediciones Carolino, Puebla, 1985.

Santoro, F.: La ricerca dell'essere in «Sein und Zeit», Libreria Internazionale Editrice, Salerno, 1969.

Sapontzis, S.F.: Community in «Being and Time», in «Kant-Studien», LXIX, 1978, pp. 330-340.

Savarino, L.: Heidegger e il cristianesimo (1916-1927), Liguori, Napoli, 2001.

Scharff, R.C.: Heidegger's "Appropriation" of Dilthey before «Being and Time», in «Journal of the History of Philosophy», XXXV, 1997, pp. 105-128.

Scheler, M.: Das emotionale Realitätsproblem – Aus kleineren Manuskripten zu «Sein und Zeit» – Rand- und Textbemerkungen in «Sein und Zeit», in Id., Gesammelte Werke, vol. IX: Späte Schriften, a cura di

M.S. Frings, Francke, Bern-München, 1976, pp. 254-294, 294-304, 305-340 (tr. ingl. parz. Reality and Resistance: On «Being and Time», Section 43, in «Listening», XII, 3, 1977, pp. 61-73, rist. in T. Sheehan (a cura di), Heidegger. The Man and the Thinker, Precedent, Chicago, 1981, pp. 134-144).

Schmidt Andrade, C.: El concepto de historicidad en «Ser y tiempo» de Heidegger, in «Pensiamento», XL, 1984, pp. 459-487.

Schott, E.: Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger, de Gruyter, Berlin, 1930.

Schubert, R.: Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers «Sein und Zeit», Lang, Frankfurt a.M., 1995.

Id.: Zum Problem der Erkenntnis in Heideggers «Sein und Zeit», in «Studia phaenomenologica», IV, 2004, n. 1-2, pp. 147-196.

Schuck, I.E.: Il rapporto interumano in «Essere e tempo» di M. Heidegger, in «Fenomenologia e società», XI, 1988, pp. 72-138 (numumero monogafico su Heidegger e la politica).

Schumacher, B.N.: Martin Heidegger, «Being and Time» (1927): Authentic Temporal Existence, in J.J.E. Gracia (a cura di), The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide, Blackwell, Malden (MA), 2003, pp. 494-503.

Schürmann, R.: Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy, Indiana University Press, Bloomington, 1986 (tr. it. Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger, a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna, 1995).

Schüßler, I.: Heideggers existentiale Analytik des

Gewissens in «Sein und Zeit», in K. Held / J. Hennigfeld (a cura di), Kategorien der Existenz. Festschrift für W. Janke, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 327-349.

Schuwer, A.: Prolegomena to «Being and Time»: Truth and Time, in J.C. Sallis (a cura di), Heidegger and the Path of Thinking, Duquesque University Press, Pittsburgh, 1970, pp. 169-178.

Scott, C.E.: The Middle Voice in «Being and Time», in AA.VV., The Collegium Phaenomenologicum, Kluwer, Boston-Dordrecht-London, 1988 pp. 159-173.

Id.: The De-struction of Being and Time in «Being and Time», in «Man and World», XXI, 1988, pp. 91-106.

Sebastiani, M.: Husserl lettore di «Sein und Zeit»: la questione del tempo e il problema della fenomenologia, in «Il Cannocchiale», 1-3, 1981, pp. 139-163.

Segura Peraita, C.: Hermenéutica de la vida humana: en torno al «Informe Natorp» de Martin Heidegger, Trotta, Madrid, 2002.

Id.: La critica de Heidegger a la noción tradicional de verdad: desde «Ser y tiempo» hasta las «Contribuciones a la filosofía», in «Pensamiento», LVIII, 2002, pp. 255-272.

Seigfried, H.: Heidegger's Longest Day. «Being and Time» and the Sciences, in «Philosophy Today», XXII, 1978, pp. 319-331.

Semerari, G.: Storicità come destino. «Sein und Zeit», § 74, in «Studi filosofici», III, 1980, pp. 223-272; poi come Cap. VI in Id., Insecuritas. Tecniche e paradigmi di salvezza, Spirali, Milano, 1982.

Sena, M.: The Phenomenal Basis of Entities and The Manifestation of Being According to Sections 15-17 of «Being and Time». On the Pragmatist Misunderstanding, in «Heidegger Studies», XI, 1995, pp. 11-31.

Sepich, J.R.: La filosofía de «Ser y tiempo» de M. Heidegger, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1954.

Severino, E.: Heidegger e la metafisica, Adelphi, Milano, 1994 (ed. originale, Heidegger e il problema della metafisica, La Scuola, Brescia, 1950).

Severson, R.J.: Time, Death, and Eternity: Reflecting on Augustine's Confessions in Light of Heidegger's «Being and Time», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1990; poi: Scarecrow, Lanham (Md.)-Evanston (Ill.), 1994.

Shapiro, J.B.: Heidegger's Virtue is Knowledge: Being-with and Solicitude in Section 26 of «Being and Time», in «Philosophy Today», XXXVIII, 1994, pp. 400-418.

Sheehan, T.J.: The «Original Form» of «Sein und Zeit»: Heidegger's «Der Begriff der Zeit» (1924), in «Journal of the British Society for Phenomenology», X, 1979, pp. 78-83 [tr. it. La stesura originale di «Sein und Zeit»: «Der Begriff der Zeit» (1924) di Heidegger, in «L'uomo, un segno», III, 1979, pp. 111-121].

Id.: Heidegger's New Aspect on In-sein, Zeitlichkeit, and The Genesis of «Being and Time», in «Research in Phenomenology», XXV, pp. 207-225; anche in «Existentia», VI-VII, 1996/97, pp. 19-31.

Id.: Let a Hundred Translations Bloom!: A Modest Proposal about «Being and Time», in «Man and World», XXX, 1997, pp. 227-238.

Sheehan, T. / Painter, C.: Choosing One's Fate: A Re-

reading of «Sein und Zeit» § 74, in «Research in Phenomenology», XXVIII, 1999, pp. 63-83.

Shikaya, T.: Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

Simon, D.: The Hermeneutics of «Sein und Zeit»: Heidegger's Phenomenological Synthesis of Ontology and Fundamental Ontology, in «Science et Espirit», XLIX, 1997, pp. 63-81.

Singer, B.A.: The Original Basis of Being There. A Study of Martin Heidegger's «Sein und Zeit», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1987.

Sitter, B.: «Sein und Zeit» als Theorie der Ethik, in «Philosophische Rundschau», XVI, 1969, pp. 273-281.

Sobrevilla, D.: La critica orteguiana a «Ser y tiempo» de Heidegger, in «Revista latinoamericana de filosofia», XIII, 1987, pp. 59-71.

Song, J.W.: Licht und Lichtung: Martin Heideggers Destruktion der Lichtmetaphysik und seine Besinnung auf die Lichtung des Seins, Gardez!-Verlag, St. Augustin, 1999.

Souche-Dagues, D.: Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de «Sein und Zeit», in «Revue de métaphysique et de morale», LXXXIV, 1979, pp. 101-120.

Id.: La lecture husserlienne de «Sein und Zeit», in «Philosophie», XXI, 1989, pp. 7-36 (numero monogafico su Husserl).

Stassen, M.: Heideggers Philosophie der Sprache in «Sein und Zeit» und ihre philosophisch-theologischen

Wurzeln, Bouvier, Bonn, 1973.

Stein, E.J.: Seis estudos sobre «Ser e Tempo». Comemoraçâo dos sessenta anos de «Ser e Tempo» de Heidegger, Vozes, Petrópolis, 1988.

Id.: Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de «Sein und Zeit», Vozes, Petrópolis, 1993.

Sternberger, A.: Sein und Zeit, in «Annalen der Philosophie», VII, 1929, p. 162 [recensione].

Id.: Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie. Mit einer monographischen Bibliographie, Hirzel, Leipzig, 1934 (rist.: Garland, New York-London, 1979); anche in Schriften, vol. I: Über den Tod, Insel, Frankfurt a.M., 1977.

Stolzenberg, J.: Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

Streeter, R.: Heidegger's Formal Indication: A Question of Method in «Being and Time», in «Man and World», XXX, 1997, pp. 413-430.

Strube, C.: Kritik und Rezeption von «Sein und Zeit» in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen, in «Perspektiven der Philosophie», IX, 1983, pp. 41-67.

Id.: Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993.

Id. (a cura di): Heidegger und der Neukantianismus, Konigshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Taminiaux, J.: Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Millon, Grenoble, 1989.

Id.: Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger, Ousia, Bruxelles, 2002.

Thérien, C.: Rhétorique et phénoménologie du discours dans «Être et temps», in «Archives de philosophie», LXI, 1998, pp. 293-315.

Thomä, D.: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger 1910-1976, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990.

Thurnher, R.: Hermeneutik und Verstehen in Heideggers «Sein und Zeit», in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», XXVIII-XXIX, 1985, pp. 101-114.

Id.: Heideggers «Sein und Zeit» als philosophisches Programm, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XI, 1986, pp. 29-51.

Id.: Husserls «Ideen» und Heideggers «Sein und Zeit», in A. Bäumer / M. Benedikt (a cura di), Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung, Passagen, Wien, 1993, pp. 145-168; vers. spag. Las «Ideas» de Husserl y «Ser y Tiempo» de Heidegger, in «Anuario Filosofico», XXXVII/1, 2004, pp. 363-388.

Id.: Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach «Sein und Zeit», Attempto-Verlag, Tübingen, 1997.

Id.: Kehre vor der "Kehre" – Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers nach «Sein und Zeit», in D. Komel (a cura di), Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von «Sein und Zeit», Nova Revija, Ljubljana, 1999, pp. 23-38.

Id.: Rückgriffe auf die vorontologische Selbstauslegung des Daseins als Moment der Methode von «Sein und Zeit», in P.-L. Coriando (a cura di), Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, pp. 47-70.

Tietjen, H.: Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers, in «Heidegger Studies», II, 1986, pp. 11-40.

Tietz, U.: Dasein – Mitsein – Sprache: Heideggers Auffassung über das «Wesen der Sprache» in «Sein und Zeit», in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XXXVIII, 1990, pp. 1152-1160.

Tommasi, R.: «Essere e tempo» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948), con una Presentazione di P. Gilbert, Pontificio Seminario Lombardo-Edizioni Glossa, Roma-Milano, 1993.

Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, de Gruyter, Berlin, 1967, 1970[2].

Id.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, pp. 164-244 (tr. it. Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche, a cura di A. Pinzani, La Nuova Italia, Firenze, 1997).

Id.: Aufsätze. 1992-2000, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2001, pp. 11-26, 109-137, 138-162, 199-224.

Tzavaras, J.: Heideggers Unterscheidung zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit, in «Philosophisches Jahrbuch», XCVI, 1992, pp. 235-250.

Ugazio, U.M.: Il problema della morte nella filosofia di Heidegger, Mursia, Milano, 1976.

Id.: Verità dell'esistenza e ontologia in Heidegger. La "situazione ermeneutica" nel § 63 di «Essere e tempo», in «Annuario filosofico», X, 1994, pp. 471-505.

Vandevelde, P.: Heidegger et la poésie: De «Sein und Zeit» au premier cours sur Hölderlin, in «Revue philosophique de Louvain», XC, 1992, pp. 5-31.

Verstraeten, M.: Remarques sur la fondation de l'ontologie chez Heidegger à l'époque de «Sein und Zeit», in «Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences Morales», 1979, pp. 127-154.

Vetter, H. (a cura di): Siebzig Jahre «Sein und Zeit»: Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Lang, Frankfurt a.M., 1999.

Vetter, H.: Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theorie: Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur "theologischen Jugendschrift", in Id. (a c. di): Heidegger und das Mittelalter: Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Lang, Frankfurt a.M., 1999, pp. 81-99.

Id.: Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann, in U. Körtner (a cura di), Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, pp. 19-38.

Vezin, F.: «Être et Temps» de Heidegger, una tâche à accomplir, in «Recuil», 1987, pp. 11-29.

Vicari, D.: Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923), Zamorani, Torino, 1996.

Vigo, A.G.: Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen

Wahrheitskonzeption durch Heidegger, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», I, 1994, pp. 73-95.

Id.: Temporalidad y trascendencia: La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en «Sein und Zeit», in «Acta philosophica», VI, 1997, pp. 137-153.

Id.: Heidegger y el origen del enunciado predicativo (Sein und Zeit, § 33), in «Dialogos», XXXVI, 2001, pp. 107-145.

Vila-Châ, J.: Efeitos de Heidegger. A propos dos 60 anos de «Sein und Zeit», in «Revista portuguesa de filosofia», XLIII, 1987, pp. 31-70.

Id.: Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in «Sein und Zeit», in «Heidegger Studies», XV, 1999, pp. 37-65.

Visker, R.: Dropping: The "Subject" of Authenticity. «Being and Time» on Disappearing Existentials and True Friendship with Being, in «Research in Phenomenology», XXIV, 1994, pp. 133-158; anche in AA.VV., Deconstructive Subjectvities, SUNY Press, Albany (N.Y.), 1996, pp. 59-83.

Vitiello, V.: Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla «Überwindung der Metaphysik» alla «Daseinsanalyse», Argalia, Urbino, 1976.

Vogel, L.A.: Responsibility for Self and Responsibility to Others: The Moral Implications of Authenticity in Heidegger's «Being and Time», Yale University Press, New Haven (Conn.), 1989.

Id.: The Fragile "We": Ethical Implications of Heidegger's «Being and Time», Northwestern University Press, Evanston (Ill.), 1994.

Vogt, N.: Phänomenologie und Postmoderne: Überlegungen anhand von Heideggers «Sein und Zeit» Paragraph 69, in «Daseinsanalyse», XII, 1995, pp. 34-42.

Id.: Heidegger vor «Sein und Zeit», in «Daseinsanalyse», XIII, 1996, pp. 135-148.

Volpi, F.: Heidegger e Aristotele, Daphne, Padova, 1984.

Id.: La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger, in «Teoria», IV, 1984, pp. 125-162.

Id.: L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger, in «aut-aut», 1988, nn. 233-234, pp. 203-230.

Id.: «Sein und Zeit»: Homologien zur «Nikomachischen Ethik», in «Philosophisches Jahrbuch», XCVI, 1989, pp. 225-240.

Id.: L'esistenza come "praxis": Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo», in G. Vattimo (a cura di), Filosofia '91, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-252.

Id.: Introduzione del Curatore dell'edizione italiana, in M. Heidegger, Concetti fondamentali della filosofia antica, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2000, pp. 19-64.

Id.: Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig, in «Quaestio», I, 2001, pp. 39-52.

Volpi, F. et al.: Heidegger et l'idée de la phénoménologie, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1988.

Vukicevic, V.: Logik und Zeit in der

phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers: 1925-1928, Olms, Hildesheim, 1988.

Wahl, J.: Introduction à la penséee de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946, Librairie Générale Française, Paris, 1998.

Watanabe, J.: Wahrheit und Unwahreit oder Eigentilichkeit und Uneigentlichkeit. Eine Bemerkung zu Heidegger «Sein und Zeit», in Analecta Husserliana, vol. VIII, 1979, pp. 131-203.

Weiss, J. (a cura di): Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft, UVK, Konstanz, 2001.

Weiss, T.: Angst vor dem Tode und Freiheit zum Tode in Martin Heideggers «Sein und Zeit», Ludwig, Innsbruck, 1947.

Welch, C.: Heidegger's «Being and Time». Interpretations and Annotations, Atcost Press, Sackville (N.B.), 2001.

Wen-Sheng, W.: Das Dasein und das Ur-Ich. Heideggers Position hinsichtlich des Problems des Ur-Ich bei Husserl, Lang, Frankfurt a.M., 1994.

Wohlfahrt, G.: Der Augenblick. Zum Begriff der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit bei Heidegger, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», VII, 1982, pp. 27-56.

Wolzogen, C. von: «Es gibt». Heidegger und Natorps «Praktische Philosophie», in A. Gethmann-Siefert / O. Pöggeler (a cura di), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, pp. 313-337.

Wucherer-Huldenfeld, A.K.: Das ursprünglich

Ethische im Ansatz von Heideggers «Sein und Zeit», in R. Esterbauer (a cura di), Orte des Schönen: Phänomenologische Annäherungen. Festschrift für Günther Pöltner, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 217-237.

Xolocotzi, Á.: Der Umgang als "Zugang": der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

Zamorano Nieto, A.: El concepto de verdad en «Ser y tiempo» de Heidegger, in «Revista de filosofía», XII, 1979, pp. 363-372.

Zimmerman, M.E.: The Concept of Everydayness in Martin Heidegger's «Being and Time», UMI, Ann Arbor (Mich.), 1971.

Id.: Heidegger's "Completion" of «Sein und Zeit», in «Philosophy and Phenomenological Research», XXXIX, 1979, pp. 537-560.

Id.: The Concept of Self in Martin Heidegger's «Being and Time», Ohio University Press, Athens, 1974.

IV. Bibliografie e repertori bibliografici

Bast, R.A.: Bericht zur Heidegger-Bibliographie, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», CCXXXV, 1983, n. 1/2, pp. 145-176; poi in ed. separata: Trier, 1983.

Bremmers, B.: Schriftenverzeichnis (1909-2004), in A. Denker / H.-H. Gander / H. Zaborowski (a cura di), Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Alber,

München-Freiburg, 2004, pp. 419-578 (Heidegger-Jahrbuch, a cura di A. Denker e H. Zaborowski, vol. I).

Caputo, A.: Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999): Una bibliografia, Angeli, Milano, 2001.

Caputo, A. / Esposito, C.: Heidegger e i medievali: Una bibliografia, in «Quaestio», I, 2001, pp. 463-477 (Heidegger e i medievali. Atti del colloquio internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000, a cura di C. Esposito, Brepols, Turnhout, 2001).

Denker, A.: Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy, Scarecrow Press-Shelwing Ltd., Lanham (Maryland)-London, 2000, pp. 247-378.

Gabel, G.U.: Heidegger. Ein internationales Verzeichnis der Hochschulschriften 1930-1990, Gemini, Hürth-Efferen (Hamburg), 1993.

Groth, M.: The Voice That Thinks: Translations and Studies with a Bibliography of English Translations (1949-1996), Eadmer Press, Greensburg, 1997.

Lübbe, H.: Bibliographie der Heidegger-Litteratur 1917-1955, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XI, 1957, pp. 401-452; ed. separata: Hain, Meisenheim a.G., 1957.

Marini, A. / Lazzari, R.: Traduttori e traduzioni di «Sein und Zeit», in A. Marini (a cura di): Traduzione italiana e traducibilità di M. Heidegger, «Sein und Zeit» – Vecchie e nuove esperienze. Seminario di Gargnano, 22-24 aprile 1998, in «Magazzino di filosofia», n. 5, 2001, pp. 26-29.

Nordquist, J. (a cura di): Martin Heidegger: A Bibliography, Reference and Research Services, Santa Cruz, 1990.

Id.: Martin Heidegger: A Bibliography (II), Reference and Research Services, Santa Cruz, 1996.

Sass, H.-M.: Heidegger-Bibliographie, Hain, Meisenheim a.G., 1968.

Id. (a cura di): Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972, in collaborazione con R.M. Gabinova, T.S. Grigoljuk, E. Landolt, T. Kakihara e T. Kôzuma, a cura di H.-M. Sass, Hain, Meisenheim a.G., 1975.

Id.: Martin Heidegger: Bibliography and Glossary, Philosophy Documentation Center, Bowling Green (Ohio), 1982.

Vespa, M.: Bibliografia italiana 1928-1988, in «Archivio di filosofia», LVII, 1989, pp. 545-592 [num. monog.: M.M. Olivetti (a cura di), La recezione italiana di Heidegger, Cedam, Padova, 1989].

Volpi, F.: Bibliografia, in Id. (a cura di), Guida a Heidegger, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 325-376; 4ª ed. con appendice aggiornata, ivi, 2005.

GLOSSARIO

Sono qui contemplati i principali concetti impiegati in Sein und Zeit e nelle glosse a margine (Randbemekungen) della copia personale di Heidegger, che includono diversi termini introdotti in anni successivi. In alcuni casi abbiamo indicato l'occorrenza di tali concetti anche in altri testi, al fine di illustrare la loro genesi o il loro sviluppo rispettivamente prima e dopo Sein und Zeit. Trattandosi di una nuova edizione condotta sulla versione di Pietro Chiodi, abbiamo rispettato le soluzioni da lui adottate e ormai entrate nel linguaggio filosofico italiano. Quando opportuno, abbiamo fornito una breve spiegazione del concetto e in alcuni casi abbiamo indicato traduzioni alternative. Solo Geschehen, Lichtung e Tatsächlichkeit, resi da Chiodi rispettivamente con «storicizzarsi», «illuminazione» e «fatticità», sono stati corretti in «accadere», «radura» o «apertura nella radura» e «fattualità», per ragioni che risultano oggi evidenti grazie alla più ampia conoscenza dell'opera heideggeriana di cui disponiamo. Per i concetti qui non compresi si rimanda ai Glossari delle traduzioni heideggeriane pubblicate da Adelphi (Milano), nonché agli strumenti lessicali riportati nella sezione bibliografica del presente volume. La sigla HGA sta per la Gesamtausgabe (Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 sgg.), seguita dal numero romano indicante il volume e quello arabo la pagina. Sein und Zeit è citato con la sigla SuZ, seguita dal numero di paragrafo e dall'eventuale numero di pagina secondo la presente traduzione.

Abgrund: «abisso senza fondo». Il termine compare solo una volta in SuZ (sopra, p. 188), sia pure in un contesto significativo, ma acquisterà particolare importanza con gli scritti successivi, quando Heidegger farà leva anche sulla grafia della parola (Ab-grund, Ab-Grund) per sottolinearne il legame con la radice Grund (cfr.): «fondo», «fondamento».

Abriegelung: «occlusione». È un termine tecnico che in SuZ compare una sola volta e nella forma verbale abriegeln («occludere», sopra, p. 161). Fa parte – insieme a Sorge, Praestruktion, Reluzenz, Ruinanz, Abstand e Neigung – del vocabolario filosofico

escogitato dal giovane Heidegger per descrivere la vita umana senza tradirne i caratteri originari, e indica in particolare quel tratto della «motilità» (Bewegtheit) della vita in ragione del quale essa tende a chiudersi a se stessa e a fuggir via da sé. Il concetto è approfondito specialmente nel corso del semestre invernale 1921/22, cfr. HGA LXI, 117 sgg.

Abständigkeit: «contrapposizione commisurante». È il modo in cui l'Esserci, in quanto con-essere, tende a rapportarsi agli altri. Cfr. sopra, § 27.

Absturz: «caduta». Cfr. sopra, § 38.

Alltäglichkeit: «quotidianità». Connota il modo d'essere in cui l'Esserci si trova «innanzi tutto e per lo più» in quanto tende ad adagiarsi nelle modalità di comportamento più ovvie e immediate, cioè «medie», comuni a tutti e a nessuno, dunque «improprie» e «inautentiche» (uneigentlich). Come tali, da un lato esse distolgono l'Esserci da se stesso e dalle sue possibilità più proprie, dall'altro lato, per la sicurezza che infondono, esercitano su di lui una fatale attrazione, mantenendolo innanzi tutto e per lo più sotto il loro dominio. L'Esserci può sottrarsi loro solo se, disponendosi ad ascoltare la chiamata della «coscienza» (Gewissen, cfr.), rompe la tirannia del «Si» impersonale (Man) e ritrova se stesso. Heidegger impiega il termine già all'inizio del semestre invernale 1919/20 (HGA LVIII), ma soltanto nel semestre estivo 1923 (HGA LXIII) ne elaborara una definizione filosofica rigorosa che troverà la sua piena formulazione in SuZ (soprattutto nei §§ 35-38). Cfr. anche Durchschnittlichkeit e Eigentlichkeit.

Analytik, existenziale: «analitica esistenziale». Cfr.

sopra, §§ 4-5, 9-11, 25, 28, 39, 63, 66, 83. Nel definire il proprio programma di una comprensione non «teoreticistica» della vita umana, ma capace di coglierne il movimento intrinsecamente «pratico», Heidegger ricorre di volta in volta a termini diversi: «scienza originaria» (Urwissenschaft) o «scienza preliminare» (Vorwissenschaft) nel semestre del dopoguerra 1919; «ermeneutica della fatticità» (Hermeneutik der Faktizität) nel semestre estivo del 1923; «analitica esistenziale» (existenziale Analytik) in Essere e tempo (1927); «metafisica dell'esserci» (Metaphysik des Daseins) nel libro su Kant del 1929. «Analitica esistenziale» è dunque la denominazione, di ascendenza kantiana, che Heidegger usa all'epoca di SuZ, e che sostituisce la precedente «ermeneutica della fatticità», di derivazione aristotelica (cfr. Hermeneutik).

Angleichung: «adeguazione». Rende il latino adaequatio (e il greco ὁμοίωσις) nella definizione tradizionale della verità come «corrispondenza» (Entsprechung, correspondentia) o «concordanza» (Übereinkunft, convenientia) tra l'intelletto e la realtà. Cfr. sopra, § 44 a. Cfr. Aussage.

Angst: «angoscia». Lo stato d'animo dell'«angoscia» è radicalmente diverso da quello della «paura» (Furcht, cfr.): mentre la paura è sempre paura di qualcosa, cioè si riferisce a una causa precisa, l'angoscia non è provocata da nulla di determinato. A questa distinzione il giovane Heidegger giunge attraverso un confronto con la dottrina del timor castus et servilis di Agostino e con Kierkegaard. Una prima tematizzazione, che anticipa in parte le analisi presentate in SuZ (cfr. in partic., sopra, §§ 40, 68 b), si trova a conclusione del corso del semestre invernale 1923/24 (HGA XVII, § 50 c) e più

diffusamente nel semestre successivo, dedicato a un'intepretazione della dottrina aristotelica dei πάθη sulla base del libro II della Retorica (HGA XVIII, § 17 b e sgg.). Heidegger approfondirà l'analisi del fenomeno dell'angoscia, assegnandole una funzione ontologica rivelativa, specialmente nella prolusione Che cos'è metafisica? (1929). L'angoscia, che insorge quando «uno meno se l'aspetta», spaesa l'Esserci e fa sì che il senso dell'ente nel suo insieme si dilegui. In tal modo l'angoscia sospende l'Esserci nel Niente (Nichts) e lo spinge a porsi l'interrogativo che è all'origine del filosofare: perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente? In implicita contrapposizione al metodo dell'epoché fenomenologica di Husserl, Heidegger ritiene dunque che sia una disposizione emotiva quale l'angoscia a motivare la conversione dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento filosofico, e non un atto intellettivo sofisticato e deliberato di tipo teoretico come appunto l'epoché.

Anklang: «risonanza». Il termine ricorre solo un paio di volte nelle glosse a margine, ma è uno dei concetti cardine dei Beiträge zur Philosophie (1936/38), in cui indica la prima delle sei «fughe» (Fuge) in cui si articola e si struttura il trattato. Nell'età del rimanere assente (Ausbleiben) e del rifiutarsi (Verweigerung) dell'essere, quindi della sua dimenticanza, si tratta di percepirne la «risonanza», ovvero l'eco del suo essere presente anche nell'assenza. A tale fuga è strettamente legata la seconda, il «gioco di passaggio» o «suggerimento» (das Zuspiel): una riconsiderazione della metafisica la quale, vista nella prospettiva della storia dell'essere, ci «passa», ci trasmette e ci affida, dunque ci «suggerisce», alcuni segni della presenza dell'essere. Le altre «fughe» sono: il

«salto» (Sprung), la «fondazione» (Gründung), «gli advenienti» o «venturi» (die Zukünftigen) e l'«ultimo dio» (der letzte Gott).

Anwesenheit: «presenza». Indica il carattere d'essere degli enti entrati e venuti a stare nell'orizzonte della presenza . È usato anche per rendere il concetto greco οὐσία, interpretato da Heidegger non in senso ontico come «sostanza» ovvero ente per sé sussistente, ma come modo d'essere. Sulla base del confronto con Aristotele svolto nella prima metà degli anni Venti (specialmente in HGA XVIII, § 7 b, ma già in HGA XVII, § 3), Heidegger si rifà al significato corrente che la parola οὐσία aveva presso i Greci prima di diventare un termine filosofico, e lo ritrova nel sostantivo tedesco Anwesen, che comunemente significa – come in greco – «podere», «tenuta», «bene immobile» (cfr. anche HGA XXXI, § 7 c). Il verbo anwesen esprime secondo Heidegger il senso che l'essere assume nella filosofia greca, in quanto essa lo esperisce privilegiando la dimensione temporale del presente (Gegenwart, cfr.): un ente tanto più è quanto più ha il carattere della presenza stabile. La sostanza, che permane nel mutamento, è più dell'accidente, il cui essere è contraddistinto dall'instabilità. L'opposto è verwesen (letteralmente: «putrefare»), cioè lo svanire, l'uscire dalla presenza fino allo sparire nell'assenza (Abwesenheit, ἀπουσία). Entrambi derivano dalla forma verbale arcaica wesen (cfr.) che significa «permanere», «essere in modo durevole», dunque «stare nella presenza». Fin dai corsi del periodo marburghese Heidegger iniziò a usare anche il concetto più ristretto di Praesenz (o Präsenz), che tuttavia non compare in SuZ. Esso caratterizza il modo d'essere degli enti che stanno di fronte a un soggetto che

se li rap-presenta e pone dinanzi (vor-stellen), ed è dunque correlativo alla repraesentatio in senso moderno.

Anzeige, formale: «indicazione formale». Introdotta inizialmente in funzione soprattutto proibitiva, e poi con la connotazione metodica che si ritrova in Essere e tempo (1927), definisce il ruolo che svolgono le determinazioni esistenziali in quanto esse, facendo astrazione dai contenuti, colgono la vita nel suo puro attuarsi (Vollzug, cfr.), contro la sua tendenza alla Ruinanz, a perdersi nel mondo delle faccende quotidiane, e quindi a ricavare da esso le categorie per comprendere se stessa. Come tali, i concetti dell'analitica esistenziale non denotano contenuti ontici concreti, come i concetti delle discipline positive, ma sono puramente formali – o «preliminari» (vorgängig), come Heidegger afferma nella conferenza Il concetto di tempo (1924) – giacché mettono in luce le strutture ontologiche dell'esistenza nella purezza del «come» essa si attua, a prescindere dalle sue componenti concrete. Per esempio, il concetto di «morte» in quanto «indicazione formale» non denota il momento biologico reale nel quale la vita giunge al suo termine e cessa, bensì il tratto costitutivo della finitudine, la modalità esistenziale per cui la vita umana è un «movimento» finito: non un «atto puro» bensì un «poter essere» affetto dalla temporalità e aperto alla possibilità del suo non essere. Un altro esempio eloquente si trova nella conferenza Fenomenologia e teologia (1927): l'analisi del fenomeno della «fede» nei termini di un'indicazione formale non implica un pronunciarsi circa l'effettiva esistenza di un'anima immortale o di Dio, bensì un esame della dinamica esistenziale che rende possibile qualcosa come il darsi storico della fede in Dio e nell'immortalità

dell'anima. L'esplicita elaborazione dell'indicazione formale, in aperta polemica con il metodo della «generalizzazione» teorizzato da Husserl, risale ai primi corsi friburghesi, specialmente alla parte introduttiva del corso del semestre invernale 1920/21 (in HGA LX), ed è approfondita nei semestri successivi – fino alla sua ultima occorrenza nel semestre invernale 1929/30 (HGA XXIX-XXX, 428 sgg.).

Aufdringlichkeit: «importunità». Vedi Auffälligkeit.

Auffälligkeit: «sorpresa». È il primo dei tre fattori descritti da Heidegger – insieme alla Aufdringlichkeit («importunità») e alla Aufsässigkeit («impertinenza») – in ragione dei quali, con l'interrompersi della catena dei rimandi del prendersi cura quotidiano, l'Esserci passa dall'atteggiamento primario pratico-poietico a un atteggiamento derivato di mera osservazione e constatazione teoretica (cfr. sopra, §§ 16 e 69 b). Rapportandosi alle cose del «mondo-ambiente» in questa seconda prospettiva, l'Esserci non le vede più nel modo d'essere dell'«essere alla mano», cioè come utilizzabili (Zuhandenheit, cfr.), ma in quello di un puro sussistere lì davanti come «semplice presenza» (Vorhandenheit, cfr.). Heidegger cerca così di mostrare la connessione che lega i due atteggiamenti della teoresi e della poiesi, ma subordina la prima alla seconda, la Vorhandenheit alla Zuhandenheit, mettendo in questione il primato tradizionalmente accordato alla theorìa. Cfr. Umsicht.

Aufsässigkeit: «impertinenza». Vedi Auffälligkeit.

Augenblick: «attimo». È l'attuazione autentica del presente, che nell'esperienza comune del tempo è invece concepito come «ora» (Jetzt). Prima della sua matura

definizione in SuZ (§ 68), questo concetto era stato elaborato dal giovane Heidegger in riferimento sia ad Aristotele – che nell'Etica Nicomachea tratta dell'«attimo» (καιρός) inteso come il «bene» (ἀγαθόν) nella categoria del tempo, ossia come «momento buono» o «attimo opportuno» per agire (cfr. HGA LXI) –, sia a san Paolo, che nella Prima lettera ai Tessalonicesi invita i credenti a considerare l'esistenza cristiana come una grande «vigilia» nella quale non ci si deve preoccupare «circa i tempi e i momenti» (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), bensì tenersi preparati alla venuta del Signore che sopraggiungerà «come un ladro di notte» (ὡs κλέπτης ἐν νυκτί).

Auslegung: «interpretazione». Cfr. sopra, §§ 7 c, 32, 33. Heidegger impiega anche Interpretation (cfr.). Ausgelegtheit: «stato interpretativo». Selbstauslegung: «autointerpretazione», cioè il modo in cui l'Esserci interpreta se stesso.

Ausrichtung: «orientamento-direttivo». Insieme al «dis-allontanamento» (Ent-fernung) è uno dei due momenti che costituiscono la «spazialità» (Räumlichkeit, cfr.) dell'Esserci. Cfr. sopra, §§ 23, 70.

Aussage: «asserzione». In senso tecnico il termine è impiegato per designare la proposizione di tipo predicativo o dichiarativo, che Aristotele definisce ἀπόφανσις o λόγος ἀποφαντικός (oratio enuntiativa) e distingue, per la sua capacità di essere vera o falsa, da altri tipi di discorso, come quello imperativo, vocativo od ottativo. Essa può essere affermativa (κατάφασις) oppure negativa (ἀπόφασις), e la sua peculiarità consiste nel connettere (σύνθεσις) o disgiungere (διαίρεσις) soggetto e predicato, potendo

così essere vera o falsa a seconda che ciò che essa congiunge o disgiunge sia tale anche nella realtà. Aussage è distinta da Satz (proposizione) e da Urteil (giudizio), e la sua determinazione in SuZ (sopra, §§ 7 b, 33, 44 a-b, 69 b) fu preparata da Heidegger soprattutto durante le lezioni marburghesi, in particolare nel corso del semestre invernale 1925/26 (HGA XXI, §§ 11-13). Successivamente fu ripresa in quello friburghese del semestre invernale 1929/30 (HGA XXIX-XXX, §§ 72-73).

Aussehen: «aspetto». Traduce il greco εἶδος (cfr. sopra, p. 83).

Ausweisung: «dimostrazione», «certificazione», «identificazione». È un termine impiegato già da Husserl specialmente nelle Logische Untersuchungen (1900/1901) per designare l’operazione del verificare ciò che qualcosa è riportandolo a un piano in cui si dà in modo più originario (ad esempio, la «verità» di un’immagine pensata è «certificata» quando la si riporta alla realtà che essa raffigura, e a cui accediamo in modo più originario mediante la percezione sensibile). Il concetto significa perciò anche l’evidenziare, l’esibire qualcosa nella sua identità. Alla sua discussione Heidegger si dedica specialmente nel corso del semestre estivo 1925, nel contesto di una analisi dei concetti husserliani di «evidenza» e di «intuizione categoriale» (HGA XX, § 6 a).

Bedeutsamkeit: «significativà». Cfr. sopra, §§ 18, 31, 69 c. Nel suo «essere-nel-mondo» (In-der-Welt-sein, cfr.) l’Esserci incontra gli enti intramondani non come cose singole o oggetti isolati, bensì come significati che rinviano l’uno all’altro e articolano in tal modo l’essere-

nel-mondo stesso: l'insieme di tali significati è ciò che Heidegger chiama «significatività».

Befindlichkeit: «situazione emotiva». Si potrebbe anche rendere con «sentirsi situato» o «situatività». Cfr. sopra, §§ 29, 30, 40. Assieme alla «comprensione» (Verstehen) e al «discorso» (Rede) è una delle determinazioni esistenziali co-originarie e costitutive dell'Esserci: essa indica, in forma ontologizzata, l'insieme degli elementi di passività, opacità e condizionatezza che caratterizzano il modo di essere finito dell'Esserci. Essa esprime dunque il carattere «situato» della vita, il suo momento passivo e ricettivo, mentre il termine complementare, Verstehen, indica i momenti di attività, spontaneità, progettualità e trasparenza dell'esistere (cfr. sopra, §§ 29-30, 40, 68 b). L'Esserci sta sempre in una certa «tonalità emotiva» o «disposizione» (Stimmung), nella quale si sente situato (sich befindet): la Befindlichkeit è dunque la quintessenza ontologica di quella dimensione dell'esistenza umana che nell'antropologia tradizionale è trattata dalla dottrina delle passioni, con la differenza che per Heidegger lo stare in una determinata disposizione emotiva, il sentirvisi situati, quindi gli elementi «inferiori» della sensibilità quali le affezioni e le passioni – di cui la Befindlichkeit è, nella struttura dell'Esserci, la condizione ontologica di possibilità – sono costitutivi dell'esistenza. Ciò implica una messa in questione del privilegio accordato dall'antropologia tradizionale agli atti intellettivi superiori della razionalità, e suggerisce l'idea che anche quelli «inferiori» della sensibilità e dell'emotività siano essenziali per la comprensione della vita umana. In tal senso Heidegger può richiamarsi in SuZ alla dottrina

aristotelica dei πάθη, da lui già approfondita specialmente nel corso del semestre estivo 1924 dedicato alla Retorica, in cui impiega appunto Befindlichkeit per tradurre διάθεσις (HGA XVIII, § 9 a) – così come nella conferenza di poco successiva Il concetto di tempo la usa per rendere il concetto agostiniano di affectio (cfr. Confessioni, XI, 27). In un primo tentativo di caratterizzare la struttura formale dell'Esserci, agli inizi degli anni Venti, in particolare nel semestre invernale 1921/22, il ruolo svolto dalla Befindlichkeit era stato indicato con il concetto di Reluzenz («rilucenza», cfr.), che insieme a Praestruktion («prestruzione», cfr. Verstehen) e a Ruinanz («rovinanza», «rovinìo»), costitutivano i tratti principali del movimento della vita umana. Va ricordata al riguardo l'affermazione fatta da Heidegger in un seminario del 1966, secondo cui, contrariamente a quanto egli sosteneva ancora nelle lezioni del semestre estivo 1924 (cit., § 20), un conto è «il sentirsi a cui noi facciamo riferimento quando domandiamo a qualcun altro: come si sente?, cioè: come sta?», un conto invece è il «sentirsi situato» di cui si parla in Sein und Zeit. Quest'ultimo è «l'essere disposto che pre-dispone l'Esserci in uno stato d'animo nel suo rispettivo riferimento al mondo, al con-esserci degli altri e a se stesso. Il sentirsi situato fonda il rispettivo sentirsi bene o male, e tuttavia ha il proprio fondamento, daccapo, nell'essere esposto dell'uomo all'ente nel suo insieme. Con ciò si dice già che di questo essere esposto (gettatezza) fa parte la comprensione dell'ente in quanto ente; allo stesso modo, però, non c'è comprensione che non sia già gettata» (Zollikoner Seminare, a cura di M. Boss, Frankfurt a.M., 1987, p. 182).

Beiträglichkeit: «idoneità». Vedi Um-zu.

Bekümmerung: «preoccupazione», «Cura». È il termine, corrispondente al greco ἐπιμέλεια, che Heidegger impiega nei corsi friburghesi dei primi anni Venti per indicare il «movimento» proprio della vita umana (κίνησις τοῦ βίου) nella sua «fatticità» (Faktizität, cfr.), e che più tardi sarà ridefinito come «Cura» (Sorge, cfr.). In SuZ compare solo il suo derivato Bekümmernis («affanno»), che insieme a Besorgnis («apprensione») rappresenta una modalità ontica della «Cura» (sopra, p. 240) di cui Heidegger si era occupato più estesamente e in termini diversi soprattutto nel corso del semestre invernale 1921/22.

Besorgen: il «prendersi cura». Come termine tecnico è tematizzato per la prima volta nel semestre invernale del 1921/22 (HGA LXI), e indica uno dei due modi fondamentali di esplicarsi della «Cura» (Sorge), quale determinazione unitaria dell'Esserci nel suo rapportarsi alle cose, ovvero all'ente intramondano: sia l'atteggiamento della «teoria», sia quello della «prassi» sono considerati modi di «prendersi cura» delle cose che si incontrano nel mondo. L'altra modalità della «Cura», quella del rapportarsi agli altri, è chiamata l'«avere cura» (Fürsorge, cfr.). Cfr. sopra, §§ 15, 16, 26, 69 a, 79. La Sorge dell'Esserci si attua dunque o come Besorgen (comprendente comportamenti sia pratico-tecnici sia teoretici) o come Fürsorge (comprendente i comportamenti verso gli altri). In tal modo Heidegger riporta alla radice unitaria della Sorge, anche linguisticamente, i tre tipi di comportamento dell'uomo: pratico-tecnico (ποίησις), teorico (θεωρία), pratico-morale (πρᾶξις). Cfr. Sorge.

Bewandtnis «appagatività», «appagamento». È un termine che Heidegger riprende dal vocabolario

filosofico di Emil Lask, ridefinendone però il significato entro la sua analisi del «mondo-ambiente» (Umwelt). Le cose del mondo-ambiente sono incontrate per lo più come cose-arnesi, «strumenti» o «mezzi» (Zeug) – ossia come ente intramondano il cui modo d'essere è l'«utilizzabilità» (Zuhandenheit, cfr.) – e in quanto tali esse servono a qualcosa e hanno il carattere del «per-che» (Um-zu), rinviando ognora a qualcos'altro oltre se stesse che rappresenta il loro «a-che» (Wozu). Nella «totalità dei rimandi» (Verweisungsganzheit) ogni strumento ha il proprio stato, il proprio senso e la propria «appagatività». Sul concetto di Bewandtnis Heidegger si soffermerà anche nelle lezioni del semestre estivo 1927 (HGA XXIV, § 20 d), ma per comprendere l'orizzonte speculativo entro cui egli incomincia a usare questo concetto si veda HGA I, 309, 318, e inoltre HGA XXII, § 63. Cfr. Worum-willen.

Bewegtheit: «motilità». Il termine ricorre alcune volte in SuZ (ad esempio, sopra, p. 216 sgg.), ma la sua definizione risale ai primi corsi friburghesi, in particolare a quello del semestre invernale 1921/22 (HGA LXI, 117) in cui si compie un primo tentativo di cogliere la dinamica della vita umana nella sua «fatticità» e «gettatezza» ricorrendo a concetti che ne descrivano la peculiare «motilità» senza cadere nell'errore di oggettivarla e reificarla. Cfr. Anzeige. Più in generale, con tale termine successivamente Heidegger indicherà il carattere d'essere degli enti che sono in movimento (Bewegung, κίνησις) e, in quanto determinazione ontologica, lo terrà rigorosamente distinto da quello ontico di «movimento» (cfr., ad esempio, Segnavia, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 237-239).

Bezug: «riferimento». Insieme a Gehalt («contenuto»)

e a Vollzug («attuazione»), Bezug designa nel giovane Heidegger uno dei tre caratteri fondamentali del fenomeno che l'analisi filosofica deve considerare. Cfr. Vollzug. Negli anni successivi, in particolare dai Beiträge zur Philosophie (1936/38) in poi, il termine è invece impiegato per indicare il riferirsi dell'essere all'uomo (cfr., ad esempio, Unterwegs zur Sprache, in HGA XII, 118 sgg.). Va distinto da Beziehung («relazione») e da Verhältnis («rapporto»).

Da: il «Ci». Indica l'«apertura» (Erschlossenheit) che costituisce l'«Esserci» (Dasein): è quel «Ci» che l'Esserci ha sempre «da-essere». Cfr. sopra, pp. 167 sgg.

Dasein: «Esserci». Si è mantenuta la grafia con l'iniziale maiuscola, introdotta all'epoca da Chiodi per segnalare che si tratta di un termine tecnico. Heidegger impiega tale concetto, che significa comunemente «esistenza», già dal 1920 – come attestano anche le Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers (1919/21). Tuttavia, solo dal semestre estivo 1923 (HGA LXIII) lo determina nel suo valore di «indicazione formale» quale modo d'essere proprio dell'esistenza umana, sia pure con oscillazioni che saranno risolte soltanto in SuZ. Da allora in poi, prendendo definitivamente le distanze dall'accezione tradizionale canonizzata da Christian Wolff, secondo cui il termine Dasein equivale a «esistenza» (Existenz, cfr.) nel significato di realtà effettiva (Wirklichkeit) o sussistenza (Vorhandensein), Heidegger utilizza Dasein esclusivamente per indicare la costituzione ontologica della vita umana in quanto essa è un «poter essere», un ente che «fintanto che è, ancora non è», e la cui radice ontologica ultima è la «temporalità originaria» (Zeitlichkeit). Pertanto – riprendendo la convinzione

husserliana secondo cui la «costituzione» dell’esperienza del mondo non può essere spiegata mediante il ricorso a un ente che abbia la stessa natura «costituita» del mondo, ma richiede un Io «costituente» – Heidegger distingue nettamente tra l’ente che ha il carattere dell’Esserci (daseinsmäßiges Seiendes) e l’ente che è difforme dall’Esserci (nichtdaseinsmäßiges Seiendes), assegnando al primo una priorità ontica e ontologica. L’Esserci, il cui modo d’essere è l’esistenza, è l’ente che noi stessi sempre siamo e che, rapportandosi già sempre al proprio essere e all’essere di ciò che incontra nel mondo, ha la possibilità di porre la questione dell’essere (cfr. sopra, p. 19). Quanto agli enti difformi dall’Esserci, Heidegger individua due loro modi d’essere: la Zuhandenheit (cfr.) e la Vorhandenheit (cfr.), che insieme al Dasein costituiscono le tre fondamentali modalità d’essere distinte e analizzate in SuZ. Va ricordato, infine, che Heidegger ricorre alla grafia Da-sein («Esser-ci») quando intende mettere in evidenza l’apertura costitutiva dell’Esserci in quanto «essere-nel-mondo», quel «Ci» che non va confuso con un «qui» o un «là» meramente locali (cfr., ad esempio, sopra, § 28), e che negli anni successivi sarà definito in termini di Lichtung (cfr.), la «radura» dell’essere (cfr. Segnavia, cit., p. 278).

Destruktion: «distruzione». Indica la disposizione «metodologica» heideggeriana nei confronti dell’ontologia tradizionale all’epoca di SuZ. Il termine non va inteso nella connotazione negativa che comunemente lo accompagna, bensì nel senso di una «de-costruzione» che mira a una riproposizione della questione dell’essere nella forma di un’«ontologia fondamentale» (cfr. sopra, § 6). Una dettagliata

esposizione del concetto è offerta nel primo corso marburghese del semestre invernale 1923/24 (HGA XVII, § 20) nel contesto di un confronto con Descartes, in cui è impiegato anche il termine Abbauen («decostruzione»). Un ulteriore approfondimento è offerto nelle lezioni del 1927, nelle quali Heidegger spiega che la «distruzione» va compresa congiuntamente alla «riduzione» e alla «costruzione» come uno dei tre momenti costitutivi del metodo fenomenologico (cfr. HGA XXIV, § 5). Dopo la cosiddetta «svolta» (Kehre, cfr.), specialmente a partire dai Beiträge zur Philosophie (1936/38), Heidegger non mirerà più a «decostruire» l'ontologia tradizionale, ma, accentuando con sempre maggior vigore il suo distacco dalla metafisica, ridefinirà la sua disposizione metodologica nei confronti della tradizione in termini di Überwindung («oltrepassamento»), un'attitudine che non vuole più rifondare la metafisica bensì oltrepassarla. La Überwindung implica tuttavia una «volontà» di superamento, ovvero un atto volontaristico ancora troppo metafisico. Heidegger preferisce allora parlare di Verwindung, termine che indica l'attitudine di chi, avendo già fatto i conti con la metafisica e avendola per così dire «mandata giù» e «superata», nel senso in cui si dice che si è superata una malattia, può finalmente lasciarsela alle spalle e abbandonarla a se stessa. L'ultimo Heidegger, specialmente in Identität und Differenz (1957), parlerà anche di Schritt-zurück («passo-indietro»), concetto elaborato confrontandosi con Hegel e con il suo approccio alla storia della filosofia in termini di Aufhebung (nel triplice senso di toglimento, conservazione e superamento).

Dienlichkeit: «servibilità». Vedi Um-zu.

Differenz: «differenza». Indica la differenza (Unterschied) o distinzione (Unterscheidung) ontologica di essere ed ente. In questa accezione il termine non è ancora impiegato in SuZ, anche se nel discutere il carteggio Dilthey-Yorck (§ 77) Heidegger si richiama più volte alla «differenza di genere fra l'ontico e lo storico» introdotta dal conte Yorck. Nel suo significato tecnico il termine ricorre invece in alcune glosse a margine, in particolare nell'esplicita formulazione di «differenza ontologica» (ontologische Differenz), la cui prima occorrenza si trova nello scritto Dell'essenza del fondamento (1928), nel quale, in una glossa a margine, Heidegger rimanda anche al corso del semestre estivo 1927 (cfr. Segnavia, cit., p. 90 nota c). L'ultimo Heidegger impiega anche il termine Austrag (διαφορά, «divergenza»). In realtà, fin dalla lettura della dissertazione di Franz Brentano Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862), compiuta negli anni della prima formazione, Heidegger si pone il problema di capire se alla base della polisemia dell'ente vi sia un significato unitario di essere che regga tutti gli altri, ovvero se, al di là degli enti, si dia un essere. Fin dagli inizi egli tende quindi a introdurre una differenza tra gli enti e l'essere, definita poi «differenza ontologica», la quale assume di volta in volta valenze diverse a seconda del modo in cui l'essere è concepito. Secondo una comunicazione orale riportata da Max Müller, Heidegger avrebbe voluto sviluppare una triplice differenza ontologica: 1) la transzendentale Differenz, ossia la differenza tra l'ente e il suo modo d'essere, ovvero la sua «enticità» (Seiendheit, cfr.). Ciò avviene in SuZ, dove l'essere è ancora inteso nel senso del modo d'essere dell'ente, e la differenza ontologica

sarebbe appunto quella tra l'ente, così come si dà sul piano meramente ontico, e le sue modalità d'essere che si rivelano a una considerazione ontologica: anzitutto il Dasein (cfr.), ossia l'«esistenza» quale modo d'essere proprio dell'uomo; quindi la Zuhandenheit (cfr.) e la Vorhandenheit (cfr.), cioè i due modi d'essere in cui si trovano le cose a seconda che l'uomo si rapporti a esse con un atteggiamento operativo-manipolante o semplicemente osservativo-constatativo; 2) la transzendenzhafte Differenz, cioè la differenza tra l'ente e la sua enticità, da un lato, e l'essere stesso, dall'altro. Questa radicalizzazione del concetto di differenza ontologica è compiuta con la cosiddetta «svolta» (Kehre, cfr.), vale a dire con l'entrata in crisi dell'impianto filosofico di SuZ; 3) la transzendente Differenz, cioè la differenza tra ente, enticità ed essere, da un lato, e Dio, dall'altro (cfr. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Kerle, Heidelberg, 1964[3], pp. 66-67).

Direktion (Herleitung): «direzione». Vedi Geleit e Korrektion.

Durchschnittlichkeit: «medietà». Indica il carattere che l'esistenza assume «innanzi tutto e per lo più», ossia quando segue le modalità di comportamento quotidiane che il «Si» impersonale (Man, cfr.) suggerisce all'Esserci soccorrendolo nel suo bisogno di sicurezza. Heidegger incomincia ad analizzare il fenomeno della «medietà» nel 1922, mentre nel corso del semestre estivo 1923 (HGA LXIII) riconosce il suo debito, in proposito, nei confronti di Kierkegaard.

Eigentlichkeit – Uneigentlichkeit: «autenticità» – «inautenticità». Sono le due modalità secondo cui

l'Esserci può attuare il suo «poter essere», ossia vivere il movimento della vita realizzandosi in rispettive possibilità. In quanto «poter essere», esso non è quel che è una volta per tutte, ma richiede ognora di essere progettato e deciso. L'Esserci deve quindi decidere che cosa ha da essere, e assumere su di sé il peso di tale decisione. Ciò innesca una duplice dinamica: da un lato, esso tende a sgravarsi di tale incombenza, decidendo, anziché «in proprio», secondo soluzioni già pronte che gli provengono dal mondo degli altri, cioè dal «Si» impersonale (Man). È, questa, la tendenza all'«inautenticità» insita nella dinamica dell'esistenza. Dall'altro, l'Esserci può invece scegliere e attuare le possibilità che scaturiscono dal suo Se-stesso, raggiungendo ciò che gli è «proprio», l'«autenticità». I termini tedeschi eigentlich e uneigentlich esprimono bene questa dinamica poiché – come Heidegger sottolinea (cfr. sopra, § 9) – possono essere intesi alla lettera nel senso di «proprio» e «improprio», prima ancora che in quello di «autentico» e «inautentico». Cfr. anche Ereignis.

Entdecktheit: «essere-scoperto». È il carattere proprio dell'ente difforme dall'Esserci in quanto è svelato (ἀληθ4ς), aperto, manifesto, mentre la Erschlossenheit (cfr.) è l'«aperturalità» propria dell'Esserci, ossia la condizione di possibilità del suo rapportarsi a tutto ciò che è, al mondo e a se stesso, in modo scoprente. Rispetto a quest'uso terminologico fissato in SuZ, nei corsi universitari dei primi anni Venti tale distinzione non è ancora ben definita. Nelle lezioni del semestre invernale 1923/24 la Entdecktheit è indicata esplicitamente come la «costituzione fondamentale dell'Esserci» (cfr. HGA XVII, § 16 a, 50 a-c). Una

definizione analoga si trova ancora nelle lezioni del semestre estivo 1925 (HGA XX, § 28).

Enteignis: «espropriazione». In SuZ ricorre solo in una glossa a margine (sopra, p. 231 nota a), ed è usato come complementare e opposto a Ereignis («evento», cfr.).

entfernen: «allontanare»; ent-fernen «dis-allontare». Entfernung: «allontanamento»; Ent-fernung: «dis-allontanamento». È con l'«orientamento-direttivo» (Ausrichtung, cfr.) uno dei due momenti della «spazialità» (Räumlichkeit, cfr.) dell'Esserci. Cfr. sopra, § 23.

Entgegenwärtigung: «depresentazione». Cfr. Gegenwärtigen.

entleben: «allontanarsi dalla vita». Il giovane Heidegger impiega questo termine per indicare la peculiare modificazione della vita che rende possibile una scienza della vita, ossia il fatto che la vita umana ha la possibilità di staccarsi da se stessa, dal suo fluire fattuale, per elevarsi a un piano da cui osservare e analizzare se stessa.

Entschlossenheit: «decisione». È un modo d'essere e una possibilità eccelsa che l'Esserci mette in atto quando ascolta la chiamata della coscienza (Gewissen, cfr.) e si fa carico della decisione (Entscheidung) intorno al proprio essere, risolvendosi (sich entschließen) a essere se stesso. In tal senso la Entschlossenheit – che si potrebbe tradurre con «risolutezza» per sottolineare che si tratta di un «abito», e non di un singolo atto – è una modalità eccelsa della Erschlossenheit (cfr.) dell'Esserci. Cfr. sopra, §§ 60, 62.

Entwurf: «progetto». La progettualità è l'«avanti-a-sé»

in cui l'Esserci si «getta» in quanto è un «poter essere»; è l'esplicarsi della sua spontaneità, del suo Verstehen (cfr.). Nei primi corsi di Friburgo e poi in quelli di Marburgo Heidegger aveva indicato questo tratto caratteristico dell'esistenza effettiva con il termine Tendenz («tendenza»), sostituito in SuZ da Entwurf. Come attesta anche una glossa manoscritta (sopra, p. 224, nota a), negli anni successivi alla pubblicazione di SuZ Heidegger approfondirà questo concetto evidenziandone la radice Wurf («getto»). Nel saggio Dell'essenza del fondamento (1928), per esempio, egli caratterizza il movimento del progetto dell'Esserci come un Wurf («getto») che, cadendo prima dell'ente, è contemporaneamente Vor-wurf («pro-getto») e, andando oltre l'ente, è Über-wurf («getto che va oltre»). Solo in seguito Heidegger chiarirà che a gettare è l'essere stesso, affermando nella Lettera sull'«umanismo» (1946) che è dal «getto dell'essere» che «scaturisce l'essere-gettato dell'Esserci».

Ereignis: «evento», «evento-appropriazione». In SuZ il termine ricorre per lo più nella sua accezione comune di «avvenimento» o «accadimento», ma già nel 1919 Heidegger lo aveva impiegato in un senso filosofico forte per indicare ciò che accade in quanto è vissuto ed esperito da me, dunque in una radicalizzazione dell'«esperienza vissuta» (Erlebnis) nel senso di «evento vissuto mio». Come tale Ereignis è qui contrapposto a Vorgang («processo»), che indica invece l'accadere considerato in maniera neutra e distaccata come un semplice movimento fisico, senza relazioni con l'io che lo vive e lo esperisce (cfr. HGA LVI-LVII, 74-76). Dopo la cosiddetta «svolta» (Kehre, cfr.), dal 1936 in poi, Ereignis diventerà la parola fondamentale del pensiero

heideggeriano, come è detto in una glossa a margine della Lettera sull'«umanismo» (in Segnavia, cit., p. 35). Essa assume una funzione e un significato speciali: seguendo l'esigenza di rovesciare la teoria quasi trascendentale dell'Esserci, per considerare non solo il suo puro autoprogettarsi, ma anche l'immemoriale provenienza della sua finitudine dalla storia dell'Essere, Heidegger teorizza la coappartenenza di essere ed Esserci nell'«evento-appropriazione», l'Ereignis, con cui l'Essere si affida all'Esserci in un'alternanza di donazioni e sottrazioni, concessioni e rifiuti, manifestazioni e occultamenti, che ritmano le «epoche» della storia. Il termine Ereignis si presta dunque a esprimere due aspetti fondamentali dell'essere così come ora Heidegger lo pensa: in primo luogo la sua essenza storico-epocale, in ragione della quale esso non va concepito, come nella metafisica, entro categorie e determinazioni statiche e rigide, bensì come un accadere che produce storia; in secondo luogo il suo essenziale riferirsi all'uomo. Riportando il termine alla radice eigen e eignen – secono una etimologia non provata – e ricorrendo anche alla grafia Er-eignis, gli conferisce dunque il significato di «appropriazione» ovvero «evento-appropriazione»: tale è infatti per lui il modo in cui l'essere si destina all'uomo. In questo specifico senso il termine ricorre anche in un paio di glosse a margine di SuZ, in cui compare anche il concetto opposto Enteignis («espropriazione», cfr.). Analogamente Heidegger interpreta la derivazione etimologica corretta da eräugnen, «adocchiare», «mettere sotto gli occhi» (cfr. Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 24-25). In Zur Sache des Denkens (Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 38-39) egli illustra il termine in tutti i suoi

aspetti e fornisce una mappa degli altri luoghi importanti in cui lo tratta. Qui, tuttavia, ciò che l'Ereignis fa accadere non è più tanto la coappartenenza di essere e uomo, bensì il «mondo» in quanto «insieme dei Quattro» (Geviert), ossia «Mortali, Immortali, Terra e Cielo» (ivi, p. 43). Qui l'Ereignis, da cui provengono le diverse epoche storiche, è «esso stesso senza storia, meglio: senza destino» (ivi, p. 44).

ermöglichen: «rendere possibile».

Erscheinung: «apparenza», «fenomeno», «manifestazione». Cfr. Schein («parvenza»).

Erschlossenheit: «apertura». Anche «essere-aperto», «aperturalità». Cfr. sopra, §§ 28-29, 31, 34, 40, 44, 68. Indica il carattere costitutivo per il quale l'Esserci si apre a tutto ciò che è, al mondo e a se stesso, nel senso che esso è al tempo stesso aperto e aprente (nel significato del greco ἀληθεύειν, cfr. Aristotele, Etica Nicomachea, VI, 1139 b 15). Ciò significa che l'Esserci è intrinsecamente un esporsi al mondo, e dunque un «essere-nel-mondo» (In-der-Welt-sein, cfr.). Va ricordato che rispetto alla definizione di questo fenomeno esposta in SuZ, nei corsi marburghesi – ad esempio in quello del semestre estivo 1925 (HGA XX) – il carattere aperturale dell'Esserci era stato determinato come Entdecktheit (cfr.), termine che in SuZ indica invece il carattere manifesto degli enti difformi dall'Esserci.

Erstreckung: «estensione». Indica la costituzione d'essere dell'Esserci in quanto esso si dilata tra la nascita e la morte. Cfr. sopra, §§ 72, 75, 79.

es gibt: «c'è», «si dà». Benché tale locuzione avesse già attirato l'attenzione di Heidegger nei primi anni

Venti – per la discussione svoltasi in ambito neokantiano (Natorp) circa la possibilità di avere un'intuizione diretta di ciò che è individuale – e benché anche in SuZ si incontrino alcuni rimandi a essa (cfr. sopra, p. 257; Segnavia, cit., p. 287), in realtà solo più tardi Heidegger farà leva sulla peculiarità dell'espressione, esplicitando il senso del verbo geben («dare») da cui è formata e intendendola nel significato del «si dà». Egli la impiegherà allora per indicare il «donarsi» dell'ente e dell'essere. Il fatto che «ci sia» o «si dia» l'ente sarà detto da Heidegger, con un'espressione già usata da Hermann Lotze, la «meraviglia delle meraviglie». Da essa scaturisce la domanda fondamentale della metafisica, che Heidegger riprende da Leibniz (ma che si trova già in Sigieri di Brabante e più tardi in Schelling): «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?» Nel domandarsi a sua volta da dove provenga l'essere – e ugualmente da dove provenga il tempo – Heidegger risponde che né dell'uno né dell'altro si può dire a rigore che «siano», ma semmai soltanto che «si danno»: Es gibt. Ciò avviene in particolare nella conferenza Tempo ed essere (1962) in cui, attraverso un raffronto con il corrispondente francese il y a, Heidegger giunge a porsi l'ulteriore domanda: che cos'è l'Es, questa peculare «entità» impersonale, indeterminabile e ineffabile che dà l'essere e il tempo? (cfr. Zur Sache des Denkens, cit., pp. 17 sgg., 41 sgg.).

Existenz: «esistenza». Cfr. sopra, §§ 9, 12, 65-69. Il termine è riservato unicamente per caratterizzare il modo di essere dell'«Esserci» (Dasein, cfr.), e assume dunque in Heidegger un significato diverso dal concetto di existentia che la tradizione filosofica affianca e oppone a quello di essentia: l'essentia indicando il «che

cos'è» un ente, l'existentia il suo effettivo sussistere nella realtà. Se per la tradizione, da Avicenna in poi, «l'existentia è l'actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis», cioè l'atto mediante il quale qualcosa è fatto uscire dalla possibilità e viene a sussistere – cfr. Segnavia, cit., pp. 422-423; Nietzsche, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 873-879, dove si ricorda che ex-sistere spelunca significa in Cicerone «uscire dalla caverna» – e se quindi Existenz, Dasein e Wirklichkeit sono usati come sinonimi e indicano il sussistere nella realtà effettiva, per Heidegger invece Existenz indica unicamente l'ex-sistere della vita umana, il suo carattere «estatico» nel senso del suo «stare fuori» ed essere esposta al suo «non ancora», che esige di essere progettato e deciso. Come attesta anche una glossa manoscritta (sopra, p. 165, nota c), per sottolineare ciò, già negli anni successivi a SuZ, specialmente da quando inizierà a ripensare l'Esserci secondo la prospettiva della storia dell'essere, Heidegger si servirà anche della grafia Ek-sistenz (cfr. in particolare Segnavia, cit., pp. 326 sgg.; Nietzsche, cit., pp. 877-878 e anche 924-927).

existenzial – existenziell: «esistenziale» – «esistentivo». La rigorosa definizione di questa coppia concettuale è stabilita propriamente solo in SuZ, dove è utilizzata per distinguere il piano delle determinazioni dell'esistenza considerata nella sua immediatezza (existenziell) da quello delle determinazioni ontologiche che si riferiscono invece all'esistenza quale modo d'essere specifico dell'Esserci (existenzial).

Existenzialien: «esistenziali». Sono le determinazioni concettuali che Heidegger elabora al fine di cogliere in maniera adeguata l'esistenza nei suoi tratti originari, e

che contrappone alle «categorie» tradizionali, inadeguate a tale compito. Queste ultime descriverebbero l'esistenza umana come un ente semplicemente presente, come una cosa tra cose, oggettivandola e reificandola, e lasciandosi così sfuggire la sua dinamica peculiare. Sebbene la piena definizione degli esistenziali abbia luogo solo in SuZ, già nel corso del semestre estivo 1921 su Agostino e il neoplatonismo Heidegger parla di essi come delle «categorie ermeneutiche nel senso della storia dell'attuazione» (HGA LX, 232), mentre nel semestre invernale 1923/24 li definirà chiaramente come «specifiche determinazioni ontologiche (Seinsbestimmungen) che non hanno nulla a che fare con le solite categorie. Le categorie riguardano sempre regioni d'essere mondane e di contenuto reale (sachhaltige weltliche Seinsgebiete)» (HGA XVII, 110). Va ricordato inoltre che nella conferenza Il concetto di tempo (1924) Heidegger non impiega il termine Existenzialien, ma si serve di espressioni sinonime, che compaiono anche in SuZ, quali Grundbestimmungen (determinazioni fondamentali), Grundcharaktere (caratteri fondamentali), Grundstrukturen (strutture fondamentali), mentre in un solo caso usa impropriamente l'espressione Grundkategorie (categoria fondamentale) in riferimento all'Esserci.

Existenzialität: «esistenzialità». Indica l'insieme delle strutture d'essere dell'esistenza in quanto essa è progettualità, ossia un «essere-avanti-a-sé». Cfr. Sorge, Zeitlichkeit.

faktisch: «effettivo», «di fatto», «fattuale». A differenza del sostantivo Faktizität (cfr.), già adoperato in precedenza da altri, l'aggettivo faktisch ha ricevuto un significato filosofico specifico soltanto con Heidegger,

che lo adopera fin dal corso del semestre invernale 1919/20 (HGA LVIII). Per connotare il carattere finito e storico dell'esistenza umana, prima di adottare definitivamente – dal semestre estivo 1923 – il termine Dasein (cfr.), il giovane Heidegger parla di «esperienza effettiva della vita» (faktische Lebenserfahrung) e più in generale di «vita effettiva» (faktisches Leben), espressione già impiegata da Max Scheler nella seconda parte del suo Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916).

Faktizität: «effettività». A questa soluzione, adottata da Chiodi, oggi si preferisce «fatticità», termine con cui Chiodi rende invece Tatsächlichkeit (cfr.). Cfr. sopra, §§ 29, 38-41. Nella sua gettatezza (Geworfenheit, cfr.) l'Esserci è «già-sempre-in-un-mondo», tuttavia non al modo di un semplice «che c'è», ma bensì di un «che c'è e ha da essere». La sua Faktizität non è il mero factum brutum di qualcosa che meramente sussiste, non è la Tatsächlichkeit propria degli enti difformi dall'Esserci, dalla quale va tenuta rigorosamente distinta. Essa si sottrae in linea di principio a una elaborazione concettuale, e non appena si tenti di «analizzarla» viene inevitabilmente scomposta e fissata in determinazioni che ne arrestano il peculiare movimento e ne perdono di vista la totalità. Il proposito del giovane Heidegger è quello di articolare concettualmente l'esperienza della vita effettiva in una «ermeneutica della fatticità» (cfr. Hermeneutik), la quale sia capace di sviluppare concetti idonei a «comprendere» la vita nei suoi caratteri effettivi. Heidegger impiega il termine per la prima volta nelle battute finali del semestre estivo 1920 (HGA LIX), e lo sviluppa nelle lezioni del semestre estivo 1923 Ontologia (Ermeneutica della fatticità) mediante un

confronto con Agostino e Kierkegaard. Nel trattatto Il concetto di tempo (1924), forse per marcare il significato peculiare da lui attribuito alla parola, usa anche la variante Fakticität (HGA LXIV, 43). Quanto all'etimologia (cfr. Wilhelm Traugott Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 2ª ed., Leipzig, 1832-1838, vol. III, p. 5), Faktizität deriva da Faktum («fatto»), calco tedesco del latino factum, distinto da Tatsache («dato di fatto»), che fu coniato nel 1756 dal teologo Johann Joachim Spalding per rendere l'inglese matter of fact, a sua volta traduzione del latino res facti. La distinzione tra Faktum e Tatsache si trova ad esempio in Kant, in particolare nei luoghi in cui egli tratta della legge morale come di un Faktum della ragione (Kritik der praktischen Vernunft, § 7) e della Tatsache della libertà (Kritik der Urteilskraft, § 91). Il termine Faktizität compare per la prima volta in Fichte, quindi occasionalmente in Dilthey, ad esempio in un saggio del 1867 pubblicato nella raccolta Das Erlebnis und die Dichtung (1905). Dilthey impiega come sinonimo Tatsächlichkeit, termine che si trova anche nei neokantiani e in Husserl, il quale, in vari luoghi della seconda edizione delle Logische Untersuchungen (1913), usa anche Faktizität. Sono tuttavia i neokantiani, in particolare Paul Natorp, ad adoperare il termine in un senso che si avvicina a quello heideggeriano. Natorp contrappone al carattere sovratemporale e assoluto della sfera logica (Logizität) la Faktizität di ciò che è temporale, ossia accidentale e individuale, interrogandosi sulle sue condizioni di pensabilità e contestando, in polemica con la fenomenologia husserliana, la possibilità di una «datità» immediata (Gegebenheit) dell'individuale. In un senso

analogo, nel semestre invernale 1923/24 Heidegger afferma che la fatticità dell'Esserci «non è una concrezione dell'universale, bensì la determinazione originaria del suo specifico essere in quanto Esserci» (HGA XVII, § 50 c). Egli riprenderà un'ultima volta il concetto nel semestre estivo 1930 discutendo la questione della libertà umana in seno alla filosofia pratica di Kant, ma lo lascerà successivamente cadere (cfr. HGA XXXI, § 7 b, d).

Falschsein: «essere-falso». Cfr. Wahrsein.

Ferne: «lontananza». L'Esserci è ciò che ci è più vicino sul piano ontico, ma più lontano sul piano ontologico. Cfr. Nähe.

Flucht: «fuga». Cfr. sopra, §§ 29, 35-38, 40, 51-52. Incline a evitare il peso del dover decidere di se stesso e a cercare rifugio nella comodità del «Si» (Man, cfr.), l'Esserci è tendenzialmente in «fuga» da se stesso.

Frage: «problema», «questione», «domanda». Chiodi traduce quasi esclusivamente con «problema», e questa scelta gli impedisce di rendere in italiano il legame linguistico che Heidegger coglie tra i momenti strutturali del «domandare» (Fragen). In ogni domandare si possono distinguere: das Gefragte, ovvero «ciò che si domanda», das Befragte, ovvero «ciò che è investito dalla domanda» e das Erfragte, ovvero «ciò che si ottiene, o si mira a ottenere, con la domanda». Nella domanda dell'essere das Gefragte è l'essere dell'ente, das Befragte l'Esserci, mentre das Erfragte è il senso dell'essere in generale (cfr. sopra, §§ 2-4). Dopo la cosiddetta «svolta» (Kehre, cfr.), Heidegger modificherà la sua prima formulazione della «questione dell'essere» (Seinsfrage), e non parlerà più della «questione relativa

al senso dell'essere in generale» (Frage nach dem Sinn vom Sein überhaupt), bensì della «questione relativa alla verità dell'essere» (Frage nach der Wahrheit des Seins) nelle sue donazioni e sottrazioni storico-epocali. Distinguerà quindi la Leitfrage («domanda-guida») o Hauptfrage («domanda capitale»), che chiede solamente che cosa sia l'ente, ed è propria della metafisica, dalla Grundfrage («domanda fondamentale»), che la metafisica omette, e che chiede dell'essere stesso e della sua storia. Il domandare rimarrà per lui la disposizione e l'attitudine che caratterizza il pensiero filosofico, tanto che affermerà (alla fine della conferenza La questione della tecnica, 1953): «Il domandare è la pietà del pensare». Il noto passo di Unterwegs zur Sprache (HGA XII, 169), in cui egli prepone al domandare l'ascoltare, non è una ritrattazione, bensì una necessaria integrazione.

Freigabe: «rilascio». Cfr. sopra, § 18.

das Früher und Später: «il prima e il dopo». L'espressione è impiegata da Heidegger per rendere il binomio πρότερον καὶ ὕστερον nella definizione aristotelica del tempo come ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (cfr. sopra, p. 493). Per capire il senso di questa definizione, nella conferenza Der Begriff der Zeit (1924) Heidegger aveva contrapposto a das Früher und Später, «il prima e il dopo» in senso temporale, l'espressione das Vorher und Nachher, «l'anteriore e il posteriore» in senso ordinale. Su tutto ciò cfr. HGA XXIV, § 19 e Nietzsche, cit., p. 710.

Fundamentalontologie: «ontologia fondamentale». È il termine con cui Heidegger definisce la propria

dottrina dell'essere in SuZ. Cfr. sopra, §§ 4, 5, 7 c, 9, 10. L'ontologia di SuZ è detta «fondamentale» sia perché è diversa dalle «ontologie regionali» di Husserl, sia perché intende riportare l'ontologia al suo fondamento, cioè all'Esserci in quanto esso è l'ente in grado di porsi la domanda dell'essere. L'analitica esistenziale è dunque la base dell'ontologia fondamentale. Sui motivi dell'abbandono di questa denominazione già all'indomani della pubblicazione di SuZ, si vedano le osservazioni contenute nella Introduzione a «Che cos'è metafisica?» (in Segnavia, cit., pp. 331-332). Riguardo al termine «ontologia» (Ontologie), invece, tradizionalmente usato per designare la scienza che studia l'ente in quanto tale, va ricordato che esso non è un concetto greco. In alcune lezioni degli anni Trenta Heidegger, nel ricostruirne l'origine, afferma più volte che esso nacque in età moderna con Johannes Clauberg, che effettivamente lo usa nella sua Metaphysica de ente sive Ontosophia (Groningen, 1647; 2ª ed., Amsterdam, 1660; 3ª ed., ivi 1664). In realtà il termine compare già prima in Rodolfo Goclenio, che lo introduce in una glossa a margine del suo Lexicon philosophicum (Frankfurt a.M., 1613, p. 16). Contemporaneamente esso è impiegato da Jacobus Lorhardus nel suo Theatrum Philosophicum (Basel, 1613) e compare anche nell'Encyclopaedia di Johan Heinrich Alsted (Herborn, 1620), nella Metaphysica divina di Abraham Calov (Rostock, 1636) e nel Lexicum philosophicum di Johannes Micraelius (Jena, 1653).

Furcht: «paura». Cfr. sopra, §§ 30, 68 b. È distinta dall'«angoscia» (Angst, cfr.).

Fürsorge: l'«aver-cura». Introdotto per la prima volta nel semestre invernale 1925/26 (HGA XXI), questo

termine indica la modalità della «Cura» attuata nei confronti degli altri. L'altra modalità della Cura è il Besorgen (cfr.). Vedi Sorge.

Gegend: «contrada». Questo termine, che deriva dal verbo gegnen («farsi incontro»), ricorre diverse volte in SuZ (§§ 22-24, 70), ma la sua esplicita tematizzazione avverrà solo negli anni successivi alla pubblicazione di SuZ (si veda, ad esempio, HGA XIII, 37-74 e LV, 330 sgg.).

Gegenstand: «oggetto». A partire dal XVIII secolo Gegenstand iniziò a sostituire Objekt («obietto»), calco del latino obiectum, malgrado le critiche di Lessing che preferiva Gegenwurf («ciò che è gettato di fronte») secondo la traduzione introdotta in età medioevale da Taulero e Susone. Gegenstand aveva originariamente il significato di Widerstand («resistenza»), ovvero di ciò che si trova in uno stato (Stand) opposto, ciò che è di fronte, e possedeva dunque un senso più ampio del moderno Objekt, inteso come «oggetto» per un «soggetto», per un «io». Ancora Kant distingue tra i due termini, sia pure in modo non sistematico, come faranno invece i neokantiani, soprattutto Rickert. La distinzione è nota anche al giovane Heidegger (cfr. HGA LX, 35 e 332), benché in SuZ egli non la usi esplicitamente. Compare invece Objektivierung (§ 69 b), nel senso della tematizzazione teoretica dell'ente come semplice presenza, nonché Gegenständlickeit («oggettualità»), termine di origine neokantiana e impiegato anche da Husserl per designare un determinato campo di oggetti, una regione dell'ente, quale possibile tema di indagine. Per sottolineare la differenza tra Gegenstand e Objekt Heidegger impiegherà successivamente anche la grafia con il trattino Gegen-stand, ma sull'etimologia e sulla

storia filosofica del termine si vedano le osservazioni in Nietzsche, cit., pp. 777 e 913 sgg., e Il principio di ragione, cit., pp. 140-143 e 150.

Gegenwart: «presente». Cfr. sopra, §§ 65, 69. È il presente in senso temporale, una delle tre «estasi» del tempo, insieme a passato e futuro. Cfr. Anwesenheit.

Gegenwärtigen: «presentare». Cfr. sopra, §§ 68 c, 69 a, b. Cfr. Zeitlichkeit.

Gehalt: «contenuto». In senso filosofico il termine designa uno dei tre caratteri fondamentali del fenomeno che sono considerati dall'analisi fenomenologica, ossia: Gehalt («contenuto»), Bezug («riferimento», cfr.) e Vollzug («attuazione», cfr.).

Geleit «direzione», «guida». Nel testo di SuZ pubblicato postumo nella Gesamtausgabe questo termine sostituisce il forestierismo Direktion presente nelle precedenti edizioni (cfr. HGA II, § 2, p. 7 [sopra, pp. 16-17]). Direktion – insieme al concetto complementare Korrektion (cfr.), che compare anch'esso in SuZ – è impiegato in senso tecnico nel saggio del 1927 Fenomenologia e teologia (in Segnavia, cit., p. 21 sgg.) per designare la diversa funzione dei concetti delle scienze positive e di quelli della filosofia. Nelle scienze i concetti «dirigono» l'indagine indicando i contenuti concreti di una determinata regione ontologica: per esempio la fede indica alla teologia (considerata da Heidegger una scienza positiva in quanto presuppone come dato il proprio oggetto) il suo contenuto, cioè Dio. In filosofia, invece, i concetti esercitano una funzione solo «correttiva», cioè critica: come tali non fanno vedere contenuti positivi, ma si limitano a «indicare formalmente» modalità d'essere.

Gelichtetheit: l'«essere aperto nella radura». È la connotazione della Erschlossenheit (cfr.) del «Ci» dell'«Esserci», ossia il suo peculiare schiudersi ed estendersi in uno «spazio di tempo» generato dal suo «poter essere» e dalla sua temporalità originaria (Zeitlichkeit). Il termine ricorre diverse volte in SuZ, ma a differenza di Lichtung (cfr.), è impiegato già nella prima delucidazione di questo fenomeno offerta nelle lezioni del semestre estivo 1925 (HGA XX, 411-412).

Gerede: «chiacchiera». È la modalità inautentica del discorso (Rede, cfr.) e costituisce – insieme alla «curiosità» (Neugier) e all'«equivoco» (Zweideutigkeit) – uno degli aspetti che caratterizzano l'Esserci nella «quotidianità». Heidegger aveva esaminato il fenomeno nei suoi tratti generali già nel 1923, servendosi anche del termine Geschwätzigkeit («verbosità»), ma ne offre un'analisi definitiva solo in SuZ, §§ 35, 37, 38, 51, 52.

Geschehen: «accadere». Sulla base dell'affinità con la parola Geschichte («storia», cfr.), su cui gioca Heidegger, Chiodi lo aveva tradotto con «storicizzarsi».

Geschichte – Historie: «storia» – «storiografia». Cfr. sopra, §§ 72, 74-75. Geschichte è la storia «che noi stessi siamo», come Heidegger afferma già nelle Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers (1919/1921), ovvero la storia nel senso di ciò che effettivamente accade, ed è rigorosamente distinta da Historie («storiografia») nel senso della scienza che fa della storia un oggetto di indagine teoretica. Rifacendosi alla Seconda inattuale di Nietzsche (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874), Heidegger attribuisce alla prima una valenza positiva, mentre la seconda è nominata spesso in un senso peggiorativo, e

tale distinzione, a cui egli si atterrà anche in seguito, si riflette nell'uso coerente dei rispettivi aggettivi: geschichtlich – historisch («storico» – «storiografico»). Sfruttando la parentela linguistica Heidegger associa Geschichte a Geschehen («accadere», cfr.) e a Geschick («destino», cfr.), mentre negli anni successivi a SuZ, col cambiamento di prospettiva subentrato nell'affrontare la questione dell'essere, egli parlerà di Seinsgeschichte («storia dell'essere»), di Seinsgeschehnis («accadimento dell'essere») e di Seinsgeschick («destino dell'essere»). Per questi ultimi termini, cfr. Zur Sache des Denkens, cit., p. 9.

Geschichtlichkeit: «storicità». Cfr. sopra, §§ 72-77.

Geschick: «destino». Heidegger intende il termine in un senso specifico: come «l'accadere dell'Esserci nell'essere assieme agli altri» (§ 74), dunque come «destino comune», epocale, distinguendolo da Schicksal in quanto «destino individuale», «sorte». Dopo la «svolta», con la ridefinizione della questione dell'essere nella prospettiva della «storia dell'essere», egli parlerà anche di Seinsgeschick («destino dell'essere») e intenderà Geschick nel senso di Ge-schick, cioè l'«insieme di ciò che è inviato». Come egli spiega in una glossa a margine della Lettera sull'«umanismo» (in Segnavia, cit., p. 284 nota b), tale è il senso della grafia del termine con il trattino, di cui occasionalmente si servirà, separando il prefisso Ge- (che indica un collettivo) e la radice di schicken (inviare, destinare).

Gewärtigen: «aspettarsi». È l'attuazione inautentica del futuro in ragione della quale l'Esserci non si proietta verso le proprie possibilità in base a sé, bensì in base a ciò che incontra nel mondo ambiente, disperdendovisi

(cfr. sopra, § 68). Cfr. Zeitlichkeit.

Gewesenheit: l'«essere-già-stato». È il passato esperito in modo autentico (cfr. sopra, §§ 65, 68, 75). Il suo corrispettivo inautentico è Vergangenheit (cfr.).

Gewissen: «coscienza». Con questo termine – calco del latino conscientia, ma da intendere in senso morale e da non confondere con la «coscienza» teoretica ovvero «consapevolezza» (Bewußtsein) – Heidegger definisce un tratto fondamentale del movimento dell'esistenza. Gewissen è l'indicazione formale della possibilità, insita nell'Esserci, che esso si lasci chiamare a se stesso, sottraendosi alle distrazioni con cui innanzi tutto e per lo più il «Si» impersonale (Man, cfr.) lo distoglie. La coscienza, nella sua chiamata (Ruf, cfr.), chiama dunque l'Esserci a se stesso, dischiudendogli il suo poter essere più proprio, la sua costituzione ontologica in quanto avere da-essere (Zu-sein, cfr.), Cura (Sorge, cfr.) e temporalità originaria (Zeitlichkeit, cfr.). Alla chiamata della coscienza l'Esserci può cor-rispondere assumendo la disposizione del «voler-avere-coscienza» (Gewissen-haben-wollen). Solo in SuZ il fenomeno è analizzato in modo completo (cfr. sopra, §§ 54-60), ma alcune anticipazioni dei suoi tratti generali si trovano già nelle battute finali del semestre estivo 1925 (HGA XX, § 35). In un precedente, breve accenno nel corso del semestre invernale 1923/24 Gewissen è messo in relazione con il concetto tardoantico di συνείδησις ed è contrapposto alle nozioni moderne di Erlebnis e di Bewußtsein, legate rispettivamente al contesto psicologico e teoretico (cfr. HGA XVII, § 4 a).

Gewißheit: «certezza». Cfr. sopra, § 21. Il termine indica la concezione ristretta di «verità» (Wahrheit, cfr.)

che si impone in età moderna con Cartesio.

Geworfenheit: «esser-gettato», «gettatezza». Cfr. sopra, §§ 29, 31, 38, 58, 68 b. È lo stato in cui l'Esserci, nella sua fatticità, si trova a essere, e in cui è all'oscuro circa la sua provenienza e la sua destinazione. Tale stato gli si rende manifesto nella Befindlichkeit (cfr.). Nei primi corsi friburghesi il giovane Heidegger si era servito del concetto di Motiv («motivo») per indicare ciò che in SuZ è definitivamente sostituito da Geworfenheit. Cfr. Entwurf.

Grund: «fondamento», «ragione», «causa». Nel linguaggio comune Grund ha il significato di «fondo» – e in tal senso è spesso associato a Boden, che indica però la superficie del fondo, mentre Grund allude piuttosto alla sua profondità –, da cui deriva poi «fondamento»: «Fundamentum est a fundo, qui Græcis basis» (Rudolph Goclenius, Lexicon Philosophicum, Francofurti, 1613, p. 605). Nel linguaggio filosofico, oltre che «fondamento», Grund significa anche «ragione» e «causa». In SuZ, e ancora nello scritto Dell'essenza del fondamento (1928), il termine non è impiegato per caratterizzare il modo di pensare della metafisica, che cerca sempre un «fondamento», una «ragione» – in conformità con quanto asserisce il principio di ragione: nihil est sine ratione. A volte Heidegger utilizza anche il forestierismo Fundament («fondamento»), senza precisarne un'accezione tecnica che lo distingua da Grund. Dopo la «svolta», invece, egli mette in questione la metafisica del fondamento e cerca di mostrare che dietro ogni Grund si apre un Ab-grund («abisso» o «fondo-abissale»), quindi un Un-grund («non-fondamento»). In tal senso, nell'Introduzione aggiunta nel 1949 in occasione della quinta edizione di Che cos'è

metafisica? (1929) propone di scrivere il termine barrandolo con una croce (Grund) per indicare l'insondabilità dell'essere come non-fondamento (cfr. Segnavia, cit., p. 319, nota b). E nelle lezioni intitolate Il principio di ragione (1957) contrappone a tale principio il celebre distico di Angelo Silesio La rosa è senza perché… Cfr. Abgrund.

Handlichkeit: «maneggevolezza». È uno dei modi del «per-che» (Um-zu, cfr.) del mezzo.

Hermeneutik: «ermeneutica». Come Heidegger stesso accenna in SuZ (sopra, p. 95, nota 1), fin dai primi corsi universitari egli usa questo termine per connotare il proprio programma filosofico di una analisi della vita umana che ne salvaguardi, a livello concettuale, il peculiare movimento, considerandolo nel suo puro «come», nella modalità fondamentalmente «pratica» del suo attuarsi, senza perdersi nella considerazione teoretica dei suoi contenuti particolari che lo oggettiverebbero e reificherebbero. Dopo avere parlato nel semestre postbellico del 1919 di «intuizione ermeneutica» (HGA LVI-LVII, 117), in quello del semestre invernale 1919/20 di «dia-ermeneutica» (HGA LVIII, 262-63) e nel cosiddetto Natorp-Bericht del 1922 (in HGA LXII) di «situazione ermeneutica», Heidegger sviluppa la propria «ermeneutica della fatticità» specialmente nel corso del semestre estivo 1923 Ontologia (Ermeneutica della fatticità) (HGA XLIII). Molto più tardi, in Unterwegs zur Sprache (1959), affermerà che con la sua «ermeneutica» aveva inteso «pensare in modo più originario l'essenza della fenomenologia» (HGA XII, 91). È appena il caso di ricordare che Heidegger riprende questo termine da Aristotele e da una tradizione in cui però l'ermeneutica

era intesa e sviluppata come ars interpretandi, cioè come tecnica per l'interpretazione di testi (classici, teologici, giuridici) e come «teoria del comprendere». Egli assegna invece al concetto un valore nuovo, filosofico, in quanto fa del comprendere, da semplice operazione conoscitiva messa in atto di fronte a un testo, il modo stesso in cui la vita umana si articola nel suo essere nel mondo e nella storia.

In-der-Welt-sein: «essere-nel-mondo». L'espressione indica l'originaria coappartenenza di Esserci e mondo: l'esistenza umana non è qualcosa che stia dapprima isolata in sé e a cui successivamente si aggiunga un mondo, ma è originariamente costituita come un'«apertura» (Erschlossenheit, cfr.) al mondo (cfr. sopra, §§ 12-18, 22-27). Heidegger intende superare in tal modo la separazione moderna tra res cogitans e res extensa, soggetto e oggetto, psiche e realtà esterna, mente e corpo.

innerweltlich: «intramondano». Innerweltlichkeit: «intramondanità». Cfr. sopra, §§ 15-18.

Innerzeitigkeit: «intratemporalità». È il carattere temporale proprio dell'ente intramondano. Cfr. sopra, § 80.

In-sein: l'«essere-in». Cfr. sopra, §§ 12-13, 28-29, 31, 34, 38, 65, 69 c. Vedi anche Dasein e In-der-Welt-sein.

Inständigkeit: «insistenza». Compare un paio di volte nelle glosse a margine manoscritte, ma sarà impiegato spesso dallo Heidegger maturo per indicare lo «stare-dentro» (Innestehen) dell'esistenza nell'apertura dell'essere (cfr. Segnavia, cit., p. 326).

Interpretation: «interpretazione». Per distinguere questo termine da Auslegung («interpretazione»), nel

testo è scritto l'originale tedesco fra parentesi.

Jemeinigkeit: «essere sempre mio». Cfr. sopra, § 9. Con questo termine Heidegger indica uno dei caratteri fondamentali dell'Esserci: ciò di cui ne va, in esso, è ognora quell'esistente «che noi stessi sempre siamo». In altre parole, esistendo l'Esserci nel modo di un «aver da-essere», esso si rapporta costantemente a se stesso scegliendo che fare del proprio essere: siffatto essere, che è in gioco e di cui si decide, è sempre quello mio. Heidegger trasforma in una determinazione ontologica questo tratto peculiare dell'autoriferirsi pratico-decisionale dell'Esserci al proprio essere. Cfr. il concetto parallelo Jeweiligkeit.

Jetzt: «ora», «istante». Per la trattazione del tempo come successione di «ora» si veda sopra, § 81. Cfr. Augenblick («attimo»).

Jeweiligkeit: l'«essere di volta in volta». È la determinazione temporale che sta a fondamento dell'individuazione, cioè dell'unicità e irripetibilità dell'Esserci. Heidegger si attiene a questo senso anche nell'uso dell'aggettivo jeweilig e dell'avverbio jeweils («di volta in volta»), che corrisponde al greco ἕκαστος e può essere reso con «rispettivo». Va ricordato, inoltre, che nella conferenza Il concetto di tempo (1924), per connotare l'unicità e l'irripetibilità dell'esistenza umana, Heidegger aveva impiegato anche il termine Diesmaligkeit: l'«essere unicamente questa volta qui». Cfr. Jemeinigkeit.

Kehre: «svolta». Nella lingua comune la parola indica i «tornanti» delle strade di montagna che, pur essendo «svolte», ossia cambiamenti di direzione, conducono a una medesima meta, al passo o alla cima della montagna.

È la metafora con la quale Heidegger denominò a un certo punto il cambiamento di prospettiva introdotto dopo SuZ per radicalizzare l'approccio alla questione dell'essere. Tale approfondimento lo indurrà a pensare che solo in un senso esteriore la «svolta» è una circostanza della propria biografia intellettuale. A un livello più profondo essa deve essere pensata come un cambiamento che caratterizza l'evento (Ereignis) stesso dell'essere nel suo «appropriarsi» (Er-eignis) dell'uomo (cfr. Beiträge zur Philosophie, cit., § 255). A questa «svolta», quindi, deve essere collegata anche la mancata pubblicazione dell'annunciata «terza sezione della prima parte» di SuZ, come Heidegger stesso indica nella Lettera sull'«umanismo» (in Segnavia, cit., p. 281 sgg.). Si confrontino anche le affermazioni contenute nelle lezioni del 1941 Die Metaphysik des deutschen Idealismus, in HGA XLIX, pp. 39-40.

Korrektion (Mitleitung): «correzione» (co-direzione). Il termine è impiegato nel saggio del 1927 Fenomenologia e teologia (in Segnavia, cit., pp. 21 sgg.) per indicare la funzione correttiva che la filosofia, in quanto sapere ontologico-trascendentale, può svolgere nei confronti dei concetti positivi della teologia. Tale funzione consiste nel fornire una «indicazione formale» (formale Anzeige, cfr.) che svela il carattere ontologico della regione dell'essere nella quale si costituiscono i concetti delle rispettive discipline scientifiche positive, nel caso in questione della teologia. Il concetto complementare è quello di Direktion (Herleitung). Entrambi i termini compaiono anche in SuZ, ma va notato che nell'edizione dell'opera pubblicata nella Gesamtausgabe il forestierismo Direktion è stato sostituito dalla parola tedesca Geleit (cfr.).

Lichtung: «radura», «apertura nella radura». La parola, che Heidegger riprende dal linguaggio comune ed eleva a termine filosofico, in SuZ indica l'«apertura» (Erschlossenheit) costitutiva dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo, nel senso che l'Esserci è aperto e rischiarato (gelichtet) di per se stesso e non per mezzo di altro. Soltanto perché l'Esserci è caratterizzato da questo «essere aperto nella radura» (Gelichtetheit, cfr.), cioè solo perché è una tale «radura aperta», gli è possibile la «visione» (Sicht) dell'ente intramondano. Nelle due occorrenze del termine in SuZ (sopra, pp. 165, 209), per spiegarne il senso Heidegger ricorre al concetto metafisico di lumen naturale – come già aveva fatto nelle lezioni del semestre estivo 1925, senza però usare ancora il termine Lichtung (cfr. HGA XX, 411-412). Egli intende tuttavia lumen in un senso particolare, come risulta da quanto afferma in proposito nel semestre estivo 1921, traducendo un passo delle Confessioni di Agostino: lumen ha «un senso d'attuazione esistenziale interamente determinato nell'esperire effettivo relativo al mondo del sé e non deve essere inteso in senso cosale-metafisico». Heidegger vuole distinguere in tal modo lumen da lux (entrambi resi in tedesco con Licht): mentre lux ha un significato obiettivo, giacché indica la luce vista, intesa a partire dalla fonte di luce e, nella prospettiva metafisica, dal rango di questa fonte nella gerarchia degli enti, fino a identificarla con l'ente sommo, la parola lumen indica invece la luce stessa nella sua luminosità (Helligkeit) ed è sempre riferita all'anima (cfr. HGA LX, 199, 287). È questo il senso che Heidegger intende valorizzare e sfruttare per l'analisi dell'esistenza. L'ambiguità del termine Licht (inteso come φῶς/lumen e come πῦρ/lux) ritorna

nell'interpretazione del "mito della caverna" di Platone nel semestre invernale 1931/32, integrata però con il riferimento a Lichtung e a Helle (cfr. HGA XXXIV, 157-160). Circa la difficoltà di intendere correttamente Licht, nelle lezioni del semestre invernale 1933/34 – che ripetono l'interpretazione del mito platonico del 1931/32 – Heidegger afferma invece che «il nostro concetto di conoscere è orientato al vedere e alla luce. Il conoscere teoretico, cioè la teoria (θεωρία), è il guardare, l'apprendere [Vernehmen] nel senso più ampio. Non è casuale che successivamente, nella speculazione cristiana (già in Agostino), Dio sia concepito come il lumen. Di fronte a Lui sta la luce naturale della ragione [Vernunft] (lumen naturale)» (HGA XXXVI-XXXVII, 154, e 53-58). Questa interpretazione «peggiorativa» del concetto di lumen consente di capire perché negli anni successivi a SuZ – come testimoniano anche le glosse a margine, in cui il termine ricorre più volte – Heidegger assumerà un atteggiamento sempre più critico nei confronti della metafisica tradizionale orientata al vedere teoretico e cercherà quindi di evitare ogni associazione tra la propria dottrina della Lichtung e quella che Clemens Baeumker definì «metafisica della luce» (Lichtmetaphysik): non parlerà più infatti di «Lichtung des Daseins», ma di «Lichtung des Seyns» intesa come l'apertura (Offenheit) dell'essere stesso nel suo darsi, il quale «fa spazio» all'accadere della storia e dell'uomo, senza però manifestarsi completamente bensì sottraendosi e occultandosi (cfr. HGA LXV, 327). Per questo nella conferenza Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964) egli tiene a sottolineare che la parola Lichtung non deriva da Licht, «luce»,

bensì dal verbo lichten, «diradare», «rendere rado», ma anche: «rendere leggero, lieve» (cfr. però Segnavia, cit., p. 317 nota a). Afferma testualmente: «Dal punto di vista storico-linguistico, Lichtung è un prestito dal francese clairière. Essa è formata al modo dei vocaboli arcaici Waldung (bosco) e Feldung (campo). La radura del bosco (Waldlichtung) è esperita in contrasto con il bosco fitto, chiamato nella lingua arcaica Dickung. Il sostantivo Lichtung (radura) deriva dal verbo lichten (diradare). L'aggettivo licht (rado) è lo stesso che leicht (lieve, leggero). Etwas lichten (diradare qualcosa) significa: rendere qualcosa rado, libero e aperto, per esempio liberare in un posto il bosco dagli alberi. Lo spazio libero e aperto che ne risulta è la Lichtung, la radura. Il rado nel senso di ciò che è libero e aperto non ha nulla in comune, né linguisticamente né quanto alla cosa in questione, con l'aggettivo licht nel significato di "chiaro". Ciò va tenuto presente per la diversità tra Lichtung (radura) e Licht (luce). Nondimeno sussiste la possibilità di una connessione oggettiva tra i due termini. La luce può cadere infatti nella radura, nel suo spazio aperto, e farvi avvenire il gioco di chiaro e scuro. Ma non è mai la luce a creare per prima la radura, bensì quella, la luce, presuppone questa, la radura. Tuttavia, la radura, l'aperto, è libera non solo per il chiaro e lo scuro, per l'eco e il suo perdersi, per il risonare e il suo smorzarsi. La radura è l'aperto per tutto ciò che viene alla presenza e che ne esce» (in Zur Sache des Denkens, cit., pp. 71-72). Questi pensieri sono ribaditi anche in Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie (1965), in cui Heidegger, ricordando tra l'altro la locuzione den Anker lichten («levare l'ancora»), si soffermerà brevemente sull'impiego del termine in SuZ

(cfr. HGA XVI, 629-632; cfr. anche Parmenide, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1999, p. 197). Queste precisazioni di Heidegger impediscono di mantenere la traduzione di Lichtung con «illuminazione», usata da Chiodi.

Man: «Si». Nell'analisi dell'inautenticità (Uneigentlichkeit) Heidegger trasforma il pronome impersonale «si» (man), che significa tutti in generale e nessuno in particolare, in una determinazione esistenziale con la quale personifica la tendenza insita nell'Esserci a livellare se stesso sui modi di comportamento degli «altri». Dovendo decidere che fare del proprio essere, l'Esserci tende a sgravarsi del peso di tale decisione assumendo le soluzioni che il «Si» tiene pronte e gli prospetta. Innanzi tutto (zunächst) l'Esserci non è dunque se stesso, ma piuttosto ciò che la «dittatura del Si» gli suggerisce e gli impone di essere, e per lo più (zumeist) tende a restare tale. Dalla perdizione in questo livellamento nella «medietà» (Durchschnittlichkeit, cfr.), impostagli dal «Si», l'Esserci esce quando, prestando ascolto alla chiamata della coscienza (Gewissen, cfr.), sceglie di essere se stesso e si decide per l'autenticità (Eigentlichkeit, cfr.). L'analisi dell'inautenticità svolta in SuZ, di cui il «Si» impersonale costituisce la figura fondamentale (cfr. in partic. §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59), era stata anticipata fin dal corso del semestre estivo 1923 (HGA LXIII, 31), e delineata nei suoi tratti essenziali nella seconda sezione del trattato Il concetto di tempo (HGA LXIV).

Mitdasein: «con-esserci». Indica l'«Esserci» degli altri in quanto il loro modo di essere non è riducibile a quello degli enti che si incontrano nel «mondo-ambiente», ossia al modo d'essere dell'utilizzabile (Zuhandenheit). Cfr.

Mitsein.

Miteinandersein: «essere-assieme».

Mitsein: «con-essere». Con tale esistenziale, Heidegger indica – per evitare ogni obiezione di solipsismo e risolvere il problema dell'intersoggettività – che il rapporto con gli altri è originariamente costitutivo dell'Esserci. Cfr. sopra §§ 25-27.

Mitwelt: «mondo degli altri». Assieme a Umwelt («mondo-ambiente») costituisce uno degli orizzonti fondamentali ai quali l'Esserci si riferisce. Va ricordato che il binomio formato da questi due concetti fu definito nelle lezioni del semestre estivo 1925, lasciando cadere il precedente trinomio Mitwelt, Umwelt e Selbstwelt, utilizzato nei primi corsi friburghesi (cfr. HGA XX, 333-334).

Möglichkeit «possibilità». È il concetto opposto a Wirklichkeit («realtà», «realtà effettiva»), e che in SuZ Heidegger pone «più in alto della realtà» (§§ 9, 31, 53). È indispensabile tenere conto del profondo e ripetuto confronto di Heidegger con i concetti aristotelici di «potenza» e «atto». Già durante il semestre estivo del 1926, nel contesto di un'analisi del concetto aristotelico di κίνησις, e quindi dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια, Heidegger aveva distinto una possibilità «in senso negativo» – secondo cui «possibile» è ciò che non implica contraddizione, dunque la possibilità puramente logica, assoluta –, da una possibilità «in senso positivo» – ossia come «potere di» (Vermögen), «attitudine a» (Eignung). Heidegger potrà così tradurre δύναμις con Vermögen, termine che indica appunto il «potere» nel senso dell'«essere capace di», quindi la «capacità» o «facoltà» (cfr. HGA XXII, §§ 60-62). All'analisi della

trattazione aristotelica della potenza in Metaph. IX, 1-3 Heidegger dedica l'intero corso del semestre estivo 1931 (cfr. HGA XXXIII).

Nähe: «vicinanza». Cfr. Ferne.

Neugier: «curiosità». Vedi Gerede.

Nichts: «niente», «nulla». Il problema del nulla, trattato in SuZ al § 40, diventa centrale nella prolusione Che cos'è metafisica? (1929), in cui Heidegger suggerisce di pensare il Niente come l'annullamento (Nichtung) dell'ente nella sua totalità. Concepire però tale annullamento come semplice negazione logica (cosa che accadrebbe all'inizio della Scienza della logica di Hegel), per Heidegger non basta. Esso scaturisce piuttosto da uno stato d'animo fondamentale quale l'angoscia (Angst, cfr.): facendo venire meno il senso dell'ente nella sua totalità, essa motiva la transizione dal modo di pensare proprio del senso comune a un atteggiamento filosofico.

Niemand: «Nessuno». È la personificazione del soggetto inautentico, indeterminato, impersonale, che, in quanto non è nessuno in particolare, possiede caratteristiche che vanno bene a tutti in generale (§ 27). La sua indeterminatezza e impersonalità si esprimono nel Man (cfr.).

Nihilismus: «nichilismo». Il termine compare solo in una glossa a margine (sopra, p. 228, nota a), ma dalla metà degli anni Trenta in poi diventa centrale nella diagnosi heideggeriana dell'età moderna come età segnata da un'essenziale negatività e, più in generale, nell'interpretazione della storia della metafisica come storia del platonismo, di cui il nichilismo è il rovesciamento e il compimento. Cfr. in particolare le

lezioni raccolte nei due volumi su Nietzsche (Neske, Pfullingen, 1961; ora in HGA VI.1 e VI.2 [tr. it. Nietzsche, cit.]). Sulla storia del concetto, e sul suo primo uso nella missiva di Jacobi a Fichte del 1799 e nella Vorschule der Ästhetik (1804) di Jean Paul, cfr. Nietzsche, tr. it. cit., p. 563 sgg.

Offenbarkeit: «manifestatezza», «manifestatività», «evidenza».

Offenheit: «apertura». Cfr. Erschlossenheit e Lichtung.

Öffentlichkeit: «pubblicità». Cfr. Man.

Ontik: «ontica». Il concetto compare solo in una glossa a margine (sopra, p. 370, nota a), ma diventa importante nell'ultimo corso marburghese del semestre estivo 1928, in cui è sviluppata l'idea di un'«ontica metafisica» (metaphysische Ontik) (HGA XXVI, 199-201 [tr. it. Principi metafisici della logica, a cura di A. Moretto, Genova 1990, pp. 187-189]).

ontisch – ontologisch: «ontico» – «ontologico». Heidegger introduce il neologismo «ontico» per distinguere le determinazioni che si riferiscono all'ente nella sua immediatezza, colto secondo un atteggiamento non filosofico, da quelle «ontologiche» che si riferiscono all'ente considerato invece nella sua specifica modalità d'essere, nella sua costituzione ontologica, secondo un atteggiamento filosofico.

Praestruktion: «prestruzione». Cfr. Verstehen.

Raum: «spazio». Cfr. sopra, §§ 24, 70.

Räumlichkeit: «spazialità». Si articola nei due momenti del «dis-allontanamento» (Ent-fernung) e dell'«orientamento-direttivo» (Ausrichtung). Cfr. sopra, §§ 22-24, 70.

Realität: «realtà». Cfr. sopra, § 43. Vedi Sachheit.

Rede: «discorso». Cooriginario al Verstehen (cfr.) e alla Befindlichkeit (cfr.) è una determinazione essenziale dell'esistenza, corrispondente a ciò che nell'antropologia filosofica tradizionale è designato con il λόγος o il λογιστικόν. Essa implica che la «significatività» (Bedeutsamkeit, cfr.), ovvero l'insieme dei contenuti e dei significati che riempiono l'esistenza, sia un tutto articolato discorsivamente, linguisticamente. Rede è l'esistenziale in cui si fonda, nel Dasein, la possibilità del linguaggio (cfr. sopra, §§ 7 b, 34-35, 55-57, 68 d).

Reluzenz: «rilucenza». Fa parte – insieme a Abriegelung, Praestruktion, Ruinanz, Abstand e Neigung – dell'originale vocabolario filosofico elaborato dal giovane Heidegger, specialmente nelle lezioni del semestre invernale 1921/22, per definire la struttura formale della vita umana nei suoi caratteri originari. Reluzenz indica il particolare «movimento della vita verso se stessa all'interno di ciascun incontro [con l'ente]» (cfr. HGA XLI, 119 e sgg.). I fenomeni che questo concetto intende indicare sono sostituiti in SuZ dalla problematica della Befindlichkeit (cfr.). In SuZ compare una sola volta nella forma reluzent («rilucere», sopra, p. 35), e ad esso va ricondotto anche il concetto di Rückstrahlung: «riflettersi», che compare anch'esso in SuZ una sola volta (sopra, p. 29).

Rücksicht: «riguardo». È la «visione» propria dell'«aver cura» degli altri (Fürsorge, cfr.). Vedi anche Sicht.

Ruf: «chiamata». Cfr. sopra, §§ 54-60. Vedi Gewissen.

Sache: «cosa», «cosa in questione», anche: «questione», «causa». La parola deriva dal tedesco

antico sahha, che ha il senso giuridico di «contesa», «causa», «questione» (Streitfall), e significa in generale «faccenda» (Angelegenheit). Originariamente c'è una differenza, poi affievolitasi, rispetto a Ding, che indica la «cosa» reale in senso corporeo, materiale. In SuZ (sopra, § 7 c) è ricordata la massima della fenomenologia «Alle cose stesse!» (Zu den Sachen selbst!), annunciata da Husserl nelle Logische Untersuchungen (1900-1901). Heidegger aveva spiegato il senso in cui egli si appropria di questa massima già nella prima parte del semestre invernale 1923/24 (HGA XVII) cercando di mostrare – nel quadro di un'interpretazione del De anima di Aristotele – come Husserl, sviluppando la fenomenologia in senso trascendentale nel saggio Philosophie als strenge Wissenschaft (1911), non fosse rimasto fedele alla propria massima e fosse ricaduto in presupposti di derivazione cartesiana. L'ultimo Heidegger si richiama all'etimo di Sache per indicare la «cosa» del pensiero nel senso del tema che nel pensare è conteso, la «causa» o la «questione» del pensiero, e intitolerà una importante raccolta dei suoi ultimi saggi Zur Sache des Denkens (1969).

Sachheit: «cosità», «cosalità». Il termine compare in SuZ in due glosse a margine (sopra, pp. 120 e 253), ed è inteso come traduzione del concetto scolastico di realitas (Realität). Esso non indica l'esistenza effettiva (Wirklichkeit) di qualcosa nella «realtà» esterna, bensì le determinazioni e i contenuti propri di una res. Significa perciò Sachbestimmung, determinazione del contenuto di una cosa in quanto cosa. Ancora Kant intende il termine realitas in tale senso e lo traduce appunto con Sachheit (cfr. Kritik der reinen Vernunft, B 182). Come Heidegger illustrerà ampiamente nelle lezioni del

semestre estivo 1927 (HGA XXIV, §§ 7-9), avendo presente ciò si intende meglio il significato della tesi kantiana secondo cui l'esistenza non è un predicato «reale», e si spiega inoltre perché Kant collochi la realitas tra le categorie della qualità (Realität, Negation, Limitation) e non tra quelle della modalità (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit). Cfr. anche Segnavia, cit., p. 399 e pp. 155-156; e HGA XXXI, § 17 c.

Satz: «proposizione», «tesi». Il termine tedesco significa sia «proposizione» o «frase», sia «tesi» (anche nel senso greco di «posizione»). Può stare per Grundsatz, e in questo caso ha il significato di «principio»: Satz vom Widerspruch è il «principio di (non) contraddizione», Satz vom Grund il «principio di ragione». Nelle lezioni su Il principio di ragione (1957) Heidegger richiama anche un terzo significato di Satz, ossia «salto».

Schein: «parvenza». Vedi Erscheinung («apparenza»).

Schicksal: «sorte», «destino individuale». Il destino individuale è ciò per cui l'Esserci, nella libertà del suo essere per la morte, si assegna a determinate possibilità ereditate e al tempo stesso deliberatamente scelte. Cfr. sopra, §§ 74-75. Distinto da Geschick (cfr.).

Schon-sein-in-einer Welt: l'«essere-già-in-un-mondo». Esprime la Faktizität (cfr.) costitutiva dell'Esserci.

Schuld: «colpa». Cfr. sopra, §§ 58-60, 62.

Schweigen: «tacere». È il modo in cui chiama la voce della coscienza. Cfr. sopra, §§ 34, 56-57, 60.

Seiendes: «ente». Nella traduzione italiana avviene uno spostamento semantico, giacché nel termine italiano prevale il significato nominale del participio, mentre in tedesco quello participiale (pertanto in tedesco esso si

usa quasi esclusivamente al singolare, cfr. HGA XXXI, § 7 b). Su ciò fa leva Heidegger rifacendosi al greco τὸ ὄν. Anche nella traduzione italiana, di conseguenza, il termine «ente» andrebbe inteso – oltre che nel senso nominale, come un determinato ente – in quello participiale (ormai perduto) di «ciò che è», l'«essente» (seiend: «essente»), quindi: gli «enti». L'espressione das Seiende im Ganzen è tradotta da Chiodi con «l'ente nella sua totalità», che abbiamo mantenuto, anche se andrebbe evitato il termine hegeliano «totalità» (su questa espressione, cfr. anche HGA LXVII, 173). Una possibile alternativa sarebbe: «l'ente nel suo insieme». Da segnalare che in una glossa a margine Heidegger usa la grafia Seyendes, cfr. sopra, p. 54, nota a.

Seiendheit: «enticità». Con tale neologismo, che compare solo in una glossa a margine (sopra, p. 14, nota a), Heidegger designa il carattere di ente, ciò che fa sì che un ente sia tale. Si tratta dunque di una determinazione ontologica, cioè dell'indicazione di un modo d'essere e non di un particolare ente. In questo senso egli interpreta peraltro il concetto aristotelico di οὐσία, affermando che Seiendheit ne è l'unica traduzione adeguata (cfr. Segnavia, cit., p. 214; Nietzsche, cit., pp. 707-708; e soprattutto HGA XXXIII, §§ 1-6).

Seiendsein: «essere-ente». Questo termine compare solo in una glossa a margine (sopra, p. 116, nota a). Heidegger lo impiega nel saggio Hegel e i Greci (1958) per rendere il greco ὄντως ὄν (cfr. Segnavia, cit., p. 388).

Sein: «essere». La questione dell'essere (Seinsfrage) è il filo conduttore che attraversa l'intero pensiero

heideggeriano. In SuZ essa è sviluppata nei termini di un'«ontologia fondamentale» (Fundamentalontologie, cfr.) basata su un'«analitica esistenziale» (Analytik, existenziale cfr.), ossia su un'analisi della costituzione ontologica di quell'ente privilegiato, l'Esserci, in grado di porsi tale questione. Negli anni successivi a SuZ, di pari passo con il suo distanziarsi dalla tradizione metafisica, Heidegger si impegna in una profonda ricomprensione del problema dell'«essere», compendiando le considerazioni «sulla grammatica e sull'etimologia» della parola «essere» svolte in quegli anni – come egli stesso ricorda nella Nota preliminare alla 7ª edizione di SuZ – soprattutto nelle lezioni del semestre estivo 1935 Einführung in die Metaphysik (pubblicate in forma rielaborata solo nel 1953 e ora riedite nella versione originaria in HGA XL). Per sottolineare la diversità tra il proprio modo di intendere l'essere e quello metafisico, oltre a insistere sul carattere di Ereignis (cfr.) e di Wesen (cfr.) in senso verbale, a un certo punto – verosimilmente dal 1936 in poi – Heidegger sperimenta varie soluzioni grafiche. Nei Beiträge zur Philosophie (1936/38) e negli altri trattati inediti degli anni Quaranta adotta la grafia arcaica Seyn – utilizzata anche in alcune glosse a margine di SuZ –, ma il primo testo pubblicato in cui egli ne fa uso è il saggio su Hölderlin del 1943 «Andenken» (in La poesia di Hölderlin, tr. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano, p. 160). Lo stesso espediente grafico si ritrova nel primo capoverso, aggiunto in occasione della seconda edizione (1949), della nota conclusiva alla conferenza Vom Wesen der Wahrheit (risalente al 1930, ma edita nel 1943). Più tardi ancora, nello scritto del 1955 Zur Seinsfrage, Heidegger proporrà di scrivere il

termine con un una barratura a croce (Sein), quasi a cancellare il senso tradizionale della parola, ma anche per alludere al proprio concetto di Geviert, l'«insieme dei Quattro», ossia Mortali, Immortali, Terra e Cielo.

Sein bei: l'«essere presso». Esprime il Verfallen (cfr.), la tendenza per cui l'Esserci, dimenticando se stesso, si perde nell'ente utilizzabile che incontra nel «mondo ambiente» e del quale si prende cura. Cfr. sopra, § 41.

Seinkönnen: «poter essere». Cfr. sopra, §§ 31, 41, 53, 54, 56-58, 60, 62, 64, 68 a, b, 74. L'Esserci non si riduce mai soltanto a ciò che di fatto è, ma si protende, oltre ciò che fattualmente e attualmente è, verso ciò che può essere. È costitutivamente proteso – in base a ciò che è stato e che può essere – verso il suo ineludibile da farsi: è un ente che fintanto che è, ancora non è. In tal senso l'Esserci è un «poter essere», che ha «da-essere» (Zu-sein, cfr.), giacché non è essere puro, ma è contaminato dal non essere: come tale si dilata nel tempo, è «temporalità» (Zeitlichkeit, cfr.). Prima di analizzarlo in SuZ, Heidegger aveva impiegato per la prima volta il concetto di «poter essere» nella conferenza Il concetto di tempo (1924). Cfr. Möglichkeit.

Seinsverständnis: «comprensione dell'essere». Vedi Dasein e Temporalität.

Sein zum Tode: «essere-per-la-morte». Cfr. sopra, §§ 49-53. La morte che l'Esserci può prefigurare quale sua possibilità estrema – indeterminata nel suo «quando» ma certa nel suo incombere – apre la prospettiva per considerare l'esistenza nella sua totalità e nella sua finitudine: la morte determina il poter essere finito dell'Esserci, che, dunque, è detto un «essere-per-la-morte». Mediante l'«anticipazione» (Verlaufen) della

propria morte, l'Esserci assume la retta attitudine per rapportarsi in modo autentico al suo poter essere più proprio in quanto «Cura» e «temporalità originaria». Da notare che Chiodi scrive l'espressione con i trattini – che Heidegger invece non usa – per evidenziare che si tratta di un «esistenziale».

Selbst: «sé», «se-Stesso». Cfr. sopra, §§ 25, 40-41, 53-58, 64. Selbstheit: «ipseità», anche: «l'essere-sé». Selbigkeit: «identità», «identicità». Selbständigkeit: «autonomia», «autosussistenza». Das Selbstsein: «l'essere-sé».

Sicht: «visione». In senso tecnico, Heidegger impiega il termine per indicare il fatto che l'Esserci, «essendo aperto» nella Gelichtetheit, «vede» se stesso (cfr. sopra, p. 181). Tale «visione» si modifica in Umsicht («visione ambientale preveggente») per il «prendersi cura» dell'ente intramondano (Besorgen), e in Rücksicht («riguardo») per l'«avere cura» degli altri (Fürsorge).

Sich-vorweg-sein: l'«essere-avanti-a-sé». Esprime l'Existenzialität (cfr.) dell'Esserci, il fatto che esso è un ente che si progetta in possibilità. Cfr. Sorge.

Sinn: «senso». Heidegger concepisce il «senso» come un esistenziale, e precisamente come la struttura formale dell'apertura del Ci alla comprensione. Cfr. sopra, §§ 32, 65.

Sorge: «Cura». Si è mantenuta la grafia con l'iniziale maiuscola, introdotta da Chiodi per segnalare che si tratta di un termine tecnico. Esso indica la determinazione ontologica fondamentale dell'Esserci, l'unità in cui si raccolgono tutti gli esistenziali, in particolare i tre fondamentali: Befindlichkeit, Verstehen e Rede. Indica che l'Esserci è sempre «proteso verso

qualcosa» – è «intenzionalità», secondo la definizione ancora troppo teoreticistica di Husserl – ma non soltanto secondo comportamenti conoscitivi, bensì in un senso più ampio che include anche gli altri possibili comportamenti (cfr. sopra, §§ 39-45, 57, 63-65). La «Cura», concepita come insieme di Existenzialität, Faktizität e Verfallen, è a sua volta possibile perché l'Esserci, nella sua radice ontologica fondamentale, è temporalità (Zeitlichkeit, cfr.), ossia non un essere puro, bensì un «poter essere». Essa si attua secondo due modalità fondamentali: rispetto alle cose come Besorgen (cfr.) e rispetto agli altri come Fürsorge (cfr.). Tra il 1920 ed il 1921 Heidegger aveva usato come suo equivalente anche il termine Bekümmerung, con il quale intendeva indicare il «movimento» proprio della vita umana.

Stimme: «voce». Cfr. sopra, §§ 54-60. Vedi Gewissen.

Stimmung: «disposizione emotiva», «stato d'animo». Nella sua concezione dell'Esserci Heidegger assegna un ruolo decisivo alle Stimmungen, nel senso che, contro il privilegio accordato dalla tradizione filosofica alla razionalità e agli atti intellettivi superiori, attribuisce agli «stati d'animo» e alle passioni una funzione costitutiva nell'esistenza umana. Cfr. Befindlichkeit. Più tardi, nei Beiträge zur Philosophie (1936/38), svilupperà la teoria delle Stimmungen non solo in riferimento all'esistenza individuale, come in SuZ, ma anche sul piano della storia dell'essere. Di ciascuna epoca storica sarebbero tipiche determinate Stimmungen. Per esempio, nel «primo inizio» greco la disposizione emotiva determinante è lo «stupore» o la «meraviglia» (Erstaunen), mentre lo «sgomento» (Erschrecken), il «ritegno» (Verhaltenheit) e il «pudore» (Scheu) sono le

disposizioni che connotano il pensiero nell'«altro inizio». Quanto al significato del termine Stimmung, in Was ist das – die Philosophie? (Neske, Pfullingen, 1956, p. 23) Heidegger dice che esso rende il greco πάθος e lo traduce in francese con dis-position. Cfr. Angst.

Tatsächlichkeit: «fattualità». Chiodi traduce «fatticità», ma oggi in genere si preferisce usare «fatticità» per rendere Faktizität (cfr.), che Chiodi traduce con «effettività».

Temporalität: «temporalità». È la temporalità in quanto pensata come condizione di possibilità della comprensione dell'essere, e va tenuta distinta dalla temporalità dell'Esserci (Zeitlichkeit, cfr.). All'analisi di questo concetto doveva essere dedicata la parte non pubblicata di SuZ, ma un'ampia trattazione di questo concetto si trova nel corso marburghese del semestre estivo 1927 Die Grundprobleme der Phänomenologie (HGA XXIV).

Tod: «morte». Vedi Sein zum Tode.

Überwindung: «oltrepassamento». Vedi Destruktion.

Umgang: il «commercio», l'«avere a che fare», la «pratica». Il termine, nato come traduzione tedesca del forestierismo Kontakt, deriva dal verbo umgehen mit («avere a che fare con»), e indica il modo eminentemente pratico in cui l'Esserci si rapporta «innanzi tutto e per lo più» al mondo. Significa dunque la «pratica» quotidiana delle cose, il «commercio» con esse, l'insieme dei modi in cui l'Esserci si «prende cura» (Besorgen) delle cose che incontra nel proprio «mondo-ambiente» (Umwelt, cfr.). In virtù di questo suo rapportarsi al mondo, le cose si mostrano alla sua «visione ambientale preveggente» (Umsicht)

primariamente come strumenti, arnesi, «mezzi» (Zeug, cfr.), secondo quel modo d'essere che Heidegger chiama un «essere alla mano», un «essere-utilizzabile» (Zuhandenheit, cfr.).

Umsicht: «visione ambientale preveggente». Si potrebbe rendere anche con «circospezione». Cfr. sopra, §§ 15-17, 22-23, 31-33, 69 a, b. Indica il peculiare modo di vedere (Sicht, la «vista») secondo cui l'Esserci si orienta nel suo «avere a che fare» (Umgang) con i «mezzi» o «arnesi» (Zeug) all'interno della «totalità dei rimandi» (Verweisungsganzheit) che costituisce il «mondo-ambiente» (Umwelt). L'atteggiamento tradizionalmente privilegiato della constatazione e dell'osservazione «disinteressate», ossia della theorìa, è ritenuto da Heidegger un modo derivato e difettivo del prendersi cura, ossia un atteggiamento secondario che scaturisce da una modificazione di quello primario di tipo pratico-poietico (Umgang). Questa modificazione ha luogo per l'interrompersi della catena di rinvii del prendersi cura quotidiano in ragione dei tre fattori descritti da Heidegger come Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit (cfr.).

Umwelt: «mondo-ambiente». Vedi Welt.

Um-zu: «per-che». Cfr. sopra, §§ 15-18. Le cose-arnesi in quanto «mezzi» (Zeug) sono qualcosa che serve a qualcos'altro, sono un «per-che», i cui modi fondamentali sono la «servibilità» (Dienlichkeit), l'«idoneità» (Beiträglichkeit), l'«impiegabilità» (Verwendbarkeit) e la «maneggevolezza» (Handlichkeit). Cfr. Bewandtnis.

Uneigentlichkeit: «inautenticità». Vedi Eigentlichkeit.

Unheimlichkeit: «spaesatezza», «spaesamento». Cfr.

sopra, §§ 40, 57.

Unterscheidung: «distinzione», «differenziazione». Per le diverse sfumature che il termine assume nello Heidegger maturo, si veda, ad esempio, Nietzsche, tr. it. cit., p. 705. Cfr. Differenz, Unterschied.

Unterschied: «differenza». È la differenza determinata, i cui termini si coappartengono, cioè stanno in relazione fra di loro, mentre nella «diversità» assoluta (Verschiedenheit) essi sono irrelati. Cfr. Differenz.

Unverborgenheit: «svelatezza», «non nascondimento». Cfr. sopra, § 44 b, c. È il termine con il quale Heidegger intende rendere il senso del greco ἀ-λήθεια, sottolineando che per esprimere la «verità» i Greci usavano un concetto negativo (formato con l'alpha privativo, reso da Heidegger mediante l'Un- di Unverborgenheit, e la radice λαθ/ληθ: «essere latente, nascosto»). Viceversa, sia il latino veritas, sia il tedesco Wahrheit sono concetti positivi (cfr. l'indogermanico weros: «degno di fede», l'accadico bârum: «essere stabilmente provato», «essere certo» – dal verbo barûm: «vedere», «osservare» – e il sumerico bar: «essere chiaro», «risplendere»). Il fenomeno della verità, pensato nel senso suggerito dall'etimologia greca, è dunque uno strappare all'occultamento e alla latenza, un portare a manifestarsi – una accezione, questa, sottolineata nei vocabolari di greco di Wilhelm Pape e Gustav Benseler che Heidegger usava. La piena valorizzazione della «negatività» dell'ἀ-λήθεια avverrà dopo la «svolta», quando Heidegger formulerà la Seinsfrage non più come questione del «senso dell'essere in generale» bensì come questione della «verità

dell'essere» nelle sue donazioni e nei suoi occultamenti storico-epocali. Per questa sua interpretazione fu importante tra l'altro la voce ἀλήθεια scritta da Rudolf Bultmann per il Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament di Gerhard Kittel. Quanto all'etimologia della parola, Heidegger ebbe un'importante controversia con il filologo classico Paul Friedländer, suo collega a Marburgo negli anni Venti, il quale sosteneva che fin dalle origini la ἀ-λήθεια sarebbe stata intesa come fenomeno del discorso, poiché già da Omero il termine si trova in connessione con i verba dicendi. Secondo Heidegger, invece, essa è un'apertura prediscorsiva, ontologica, un carattere degli enti stessi nel senso in cui si parla, ad esempio, di un «amico vero» o di «oro vero» (cfr. Segnavia, cit., p. 390). Nella terza edizione del suo Platon (Berlin, 1964, vol. I, p. 233) Friedländer riconobbe in parte le ragioni di Heidegger, il quale a sua volta ritrattò parzialmente la propria tesi secondo cui la ἀ-λήθεια, esperita nei presocratici in modo originario come l'essere stesso, avrebbe subìto con Platone un mutamento essenziale cessando di essere un tratto dell'essere, ossia la sua manifestatività, e diventando ὀρθότης, ossia correttezza della visione, dunque un carattere che l'essere sviluppa in relazione a un «soggetto» che lo coglie. Egli afferma testualmente: «Nell'orizzonte di tale questione bisogna riconoscere che la ᾿Α-λήθεια, la svelatezza nel senso della "radura" della presenza, fu esperita subito e soltanto come ὀρθότης, come la correttezza del rappresentare e dell'asserire. Ma allora non è più sostenibile nemmeno l'affermazione di un mutamento essenziale della verità dalla svelatezza alla correttezza» (Zur Sache des Denkens, cit., p. 78).

Verfallen: «deiezione». Abbiamo mantenuto la traduzione di Chiodi, anche se in italiano sarebbe preferibile: «decadimento». È la tendenza dell'Esserci, dimentico di se stesso, a cadere e a perdersi in ciò che incontra nel mondo-ambiente di cui si prende cura o nel mondo degli altri di cui ha cura (cfr. sopra, §§ 25-27, 35-38, 68 c). Heidegger ritornerà su questo concetto nella Lettera sull'«umanismo» definendolo come «l'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza» (in Segnavia, cit., p. 285). Cfr. Zeitlichkeit.

Vergangenheit: «passato». Indica il passato riferito non all'Esserci, ma a enti difformi da esso, cfr. sopra, §§ 65, 73.

Vergessen: «dimenticare». È l'attuazione inautentica del passato dell'Esserci, cfr. sopra, §§ 68-71, 79-80. Il suo opposto è la Gewesenheit (cfr.). Vergessenheit: «dimenticanza».

Verhalten: «comportamento». Sich verhalten: «comportarsi in rapporto a», «rapportarsi a», «stare in rapporto con». Il duplice significato del verbo – rapportarsi e comportarsi – esprime bene la struttura «intenzionale» dell'esistenza, che è sempre un «essere diretto a», ed è illustrato nelle lezioni del semestre invernale 1921/22 (HGA LXI, 52).

Verhältnis: «rapporto». Vedi Bezug.

Verlegenheit: «imbarazzo». Il termine è usato anche per tradurre il concetto filosofico di ἀπορία (da alpha privativo e πόρος, «passaggio», «via di uscita»).

Vernunft: «ragione», «percezione». Seguendo un'etimologia già indicata da Clauberg, ripresa da Leibniz e diffusa da Herder, Heidegger sottolinea la

derivazione del termine dal verbo vernehmen. Cfr. in particolare Nietzsche, cit., pp. 436, 473-474.

Verschwiegenheit: «silenzio». Vedi Schweigen.

Verstehen: «comprensione», «comprendere». Assieme alla Befindlichkeit (cfr.) e alla Rede (cfr.) è la terza determinazione fondamentale dell'Esserci (cfr. sopra, §§ 31-32, 44, 58, 68 a), la cui «pre-struttura» (Vor-Struktur, cfr.) si articola in: «pre-cognizione» (Vorgriff), «pre-disponibilità» (Vorhabe) e «pre-visione» (Vorsicht). Il Verstehen non è un atto conoscitivo di tipo teoretico, bensì una determinazione più ampia, di tipo originariamente pratico (specie nel giovane Heidegger, ma ancora in SuZ): indica infatti il momento spontaneo e produttivo dell'Esserci in quanto esso è un poter-essere, ovvero progetta e attua il suo essere secondo possibilità che di volta in volta assume come proprie. Per questo Heidegger afferma che il Verstehen è «l'azione originaria dell'esistenza umana» (Segnavia, cit., p. 116), «il senso vero e proprio dell'agire» (HGA XXIV, 393). Nell'ambito dell'«ermeneutica della fatticità», specialmente nel semestre invernale 1921/22 (HGA LXI), il momento della vita umana definito in termini di Verstehen era stato denominato mediante il neologismo Praestruktion («prestruzione»), per segnalare il carattere anticipante, progettuale e attivo dell'Esserci. Dopo la «svolta» Heidegger cercherà di riformulare il Verstehen partendo dalla prospettiva dell'essere (cfr. ad esempio Segnavia, p. 329), lasciando cadere le analisi di questo concetto e della sua «pre-struttura», nonché del cosiddetto «circolo del comprendere» (cfr. sopra, p. 375). Esse costituiranno un riferimento decisivo per lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica a opera di Hans-Georg Gadamer.

Verweisung: «rinvio», «rimando». Cfr. sopra, §§ 15-18, 32. Ogni «mezzo» (Zeug), in quanto «utilizzabile» (zuhanden), rinvia a ciò per cui serve, e quest'ultimo ad altro, e quest'altro ad altro ancora, e così via. L'«insieme» o la «totalità dei rimandi» (Verweisungsganzheit) costituisce il mondo-ambiente del prendersi cura proprio dell'Esserci. Cfr. Bewandtnis.

Verwendbarkeit: «impiegabilità». Vedi Um-zu.

Verwindung: «superamento». Vedi Destruktion.

Vollzug: «compimento». Anche «attuazione», «atto». È un termine fondamentale nel vocabolario del primo Heidegger, che se ne serve per indicare il movimento della vita nella purezza del suo attuarsi, a prescindere dai contenuti di cui rispettivamente si riempie. Per non ridurre tale movimento a mero oggetto di osservazione e analisi teoretica, trasformandolo in cosa tra cose, è importante coglierne il puro «come», ossia il modo secondo cui la vita attua i molteplici riferimenti intenzionali ai suoi diversi contenuti, senza disperdersi in questi ultimi ed evitando che essi rientrino nella «descrizione» del movimento stesso. Come spiegherà nei suoi primi corsi friburghesi, il Vollzug è uno dei tre caratteri fondamentali che l'analisi fenomenologica deve considerare in ogni fenomeno. Essa deve indagare: 1) che cosa nel fenomeno è esperito, ovvero il suo «contenuto» (Gehalt); 2) come tale contenuto è esperito, cioè il modo in cui ci si riferisce a esso, il suo «riferimento» (Bezug); 3) come tale riferimento è messo in atto, vale a dire la sua pura «attuazione» (Vollzug). Non è difficile riconoscere in questa triplice distinzione la ripresa e la riformulazione delle tre possibili direzioni distinte da Husserl nell'analisi fenomenologica: 1) quella

del contenuto intenzionato, perseguita dalla Inhaltsphänomenologie e considerata una Generalisierung; 2) quella dell'atto intenzionante, perseguita dalla Aktphänomenologie e considerata una Formalisierung; 3) quella della correlazione di atto e contenuto, perseguita dalla Korrelationsphänomenologie.

Vorgriff: «pre-cognizione». Prima di figurare tra gli elementi che costituiscono la «pre-struttura» della comprensione (Verstehen, cfr.), il concetto era stato impiegato dal giovane Heidegger in un senso più ampio e non tecnico. Così avviene ad esempio nelle Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers, in cui esso designa l'orizzonte precomprensivo, non messo in questione, entro il quale si muove l'analisi jaspersiana, e in tal senso lo si può tradurre con «anticipazione». Cfr. Vor-Struktur.

Vorhabe: «pre-disponibilità». Vedi Vor-Struktur.

Vorhandenheit: «semplice presenza». Assieme alla Zuhandenheit (cfr.) è uno dei due modi d'essere in cui stanno le cose, ovvero gli enti difformi dall'Esserci. Essi sono vorhanden, «semplicemente presenti», «sottomano», «lì davanti», quando l'Esserci si rapporta loro nell'atteggiamento osservativo e constatativo di tipo teoretico. L'altro modo è quello per cui essi sono zuhanden: «alla mano», «a disposizione», cioè «utilizzabili», e ciò avviene quando l'Esserci si rapporta loro secondo l'atteggiamento pratico-poietico, che per Heidegger è primario rispetto a quello derivato e difettivo della semplice presenza. Il termine era già stato impiegato in senso tecnico da Husserl nel 1913, nel primo volume delle Ideen (Sez. II, cap. I), per indicare la

realtà propria della «tesi naturale» che caratterizza l’atteggiamento comune. Sul perché Heidegger scelga Vorhandenheit come termine corrispondente all’atteggiamento teoretico, si può ricordare che Aristotele, in un celebre passo della Metafisica (I, 2, 982 b 13-14), dice che la meraviglia, da cui scaturiscono il sapere e la filosofia, si manifesta dapprima di fronte a τὰ πρόχειρα, cioè alle prime cose che si presentano «sottomano». Il termine heideggeriano corrisponde dunque letteralmente all’espressione aristotelica (e al latino praemanibus, in promptu, ad manum), che riprende e ontologizza. Prima di introdurlo in contrapposizione a Zuhandenheit, nelle lezioni del semestre estivo 1925 (HGA XX), Heidegger era solito servirsi al suo posto del termine Vorhandensein, che in SuZ ricorre dunque in un significato più generale rispetto al termine tecnico Vorhandenheit. Cfr. sopra, §§ 21, 69 b.

Vorlaufen:«anticipazione». Alla lettera: «precorrimento». È l’attuazione autentica del futuro, e precisamente la disposizione in cui l’Esserci si rende consapevole del suo «non più» (Vorbei), ossia di quella possibilità estrema dell’esistenza che è la morte. Cfr. sopra, §§ 53, 61-62.

Vorsicht: «pre-visione». Vedi Vor-Struktur.

Vor-Struktur: «pre-struttura». Indica la struttura anticipante che sta alla base della «comprensione» (Verstehen), e che è formata dal «pre-cognizione» (Vorgriff), «pre-disponibilità» (Vor-habe) e «pre-visione» (Vorsicht). La «situazione ermeneutica» a partire da cui ha luogo l’interpretazione è dunque determinata da questi tre momenti, presentati per la

prima volta nel corso marburghese del semestre invernale 1923/24 (HGA XVII, § 17).

Vorwissenschaft: «scienza preliminare». È la designazione che il giovane Heidegger usa per qualificare il tipo di indagine non teoreticistica della vita umana che diventerà poi l'analitica dell'esistenza di SuZ, in cui il termine compare alcune volte, ma come aggettivo (vorwissenschaftlich). La Vorwissenschaft «precede» la «scienza», ma anche la «filosofia» nel suo tradizionale senso disciplinare, in quanto intende mostrare come entrambe, scienza e filosofia, siano possibilità fondamentali dell'esistenza umana. Cfr. Analytik, existenziale; Faktizität; Hermeneutik.

Wahrheit: «verità». Cfr. sopra, §§ 44, 60, 62, 64. Nel senso filosofico tradizionale, corrispondente al latino veritas, il termine restringe il concetto greco di ἀλήθεια, che Heidegger traduce, anziché con Wahrheit, con Unverborgenheit (cfr.), per cercare di ripristinarne l'orginario significato ontologico della verità intesa come apertura e scoprimento di senso, e non come validità del giudizio (l'«esser-vero», Wahrsein, cfr.).

Wahrsein: «esser-vero». Tenuto distinto dalla «verità» in senso ontologico (Wahrheit, cfr.), indica la verità predicativa, ossia il carattere di verità proprio dell'«asserzione» (Aussage, cfr.), ed è opposto all'«esser-falso» (Falschsein). Tale distinzione è chiarita specialmente nel corso marburghese del semestre invernale 1925/26 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (HGA XXI, 129 sgg.).

Was-sein: il «che cos'è». Indica l'essenza di qualcosa. Con questa locuzione, che compare solo una volta in

SuZ, Heidegger rende il greco τί ἐστι, ovvero quella che gli scolastici chiamavano quidditas («id per quod respondendum est ad quaestionem: quid sit»). In SuZ manca ancora il concetto complementare Daß-sein (il «che è»), che indica l'esistenza di qualcosa. Cfr. das Wie.

Welt: «mondo». Cfr. sopra, §§ 14-18, 69 c. È uno dei concetti-cardine dell'analitica esistenziale, e compare anche in numerosi termini composti, il principale dei quali è In-der-Welt-sein (cfr.). Va ricordato che, rispetto a SuZ, il vocabolario filosofico elaborato dal giovane Heidegger nell'«ermeneutica della fatticità» comprendeva e distingueva Selbstwelt («mondo del sé», anche «mondo proprio»), Umwelt («mondo-ambiente» o «mondo circostante») e Mitwelt («mondo degli altri»). Ben presto egli lascia cadere questa terminologia (cfr. HGA, XX, 333-334), di cui rimane però qualche traccia in SuZ. Heidegger ha approfondito l'analisi del concetto di «mondo» in Dell'essenza del fondamento (1928) e nel saggio L'origine dell'opera d'arte (1936).

Weltlichkeit: «mondità». È l'esistenziale che indica l'appartenenza del mondo alla costituzione d'essere dell'Esserci. Cfr. Welt.

Weltzeit: «tempo mondano», «tempo del mondo». Nella conferenza Il concetto di tempo (1924) Heidegger usa anche l'espressione Naturzeit («tempo della natura»), che non compare però in SuZ. Più tardi Heidegger si servirà del termine Weltzeit per tradurre la parola eraclitea αἰών (fr. 53).

Wesen: «essenza». In SuZ è impiegato per lo più nel senso comune di «essenza», ma come attestano alcune glosse a margine, lo Heidegger maturo, ripristinando l'uso del verbo wesen («essere presente», «essere

essenzialmente, durevolmente», cfr. Anwesenheit), lo intenderà anche in senso verbale. Il verbo wesen deriva dalla radice indogermanica es- («essere») ed equivale a sein, di cui è il durativo e dal quale è stato sostituito. È rimasto però in alcune forme coniugate, per esempio nel participio passato gewesen, e nei verbi composti anwesen e abwesen. Quando Heidegger vorrà mantenere una rigorosa distinzione ontologica tra essere ed ente (cfr. Differenz), userà il verbo wesen per il primo, mentre sein per il secondo: «L'essere è essenzialmente presente (west) e l'ente "è" (ist)» (cfr. ad esempio Nietzsche, cit., pp. 712, 819).

das Wie: il «come». Nella conferenza Il concetto di tempo (1924) è definito la «categoria fondamentale dell'Esserci». Cfr. Vollzug.

Wiederholung: «ripetizione». È l'attuazione autentica, «propria», del passato in quanto indica la «ripresa» di una possibilità già-stata di cui l'Esserci si «appropria». È definita l'autentica «tradizione» (Überlieferung) nel senso della ripresa delle possibilità dell'Esserci che sono state (cfr. sopra, §§ 68 b, 74). Nelle lezioni del 1921/22 – contro la tesi di Rickert secondo cui la filosofia non è «un mero ripetere la vita» – Heidegger, facendo leva sulla peculiarità dell'espressione tedesca, afferma che l'autentico filosofare è un «modo fondamentale della vita» (ein Grundwie des Lebens), che «ri-prende» (wieder-holt) la vita dal suo decadimento (HGA LXI, 80-81 e sgg.).

Wirbel: «gorgo». Cfr. sopra, § 38.

Wirklichkeit: «realtà», «realtà effettiva». Vedi Möglichkeit.

Woraufhin: «rispetto-a-che».

Worum-willen: l'«in-vista-di-cui». Mentre ogni cosa è sempre mezzo in vista di qualcos'altro, l'Esserci non è in ragione di altro, ma in ragione di se stesso: è l'«a-che» (Wozu) primario, ossia fine a se stesso. In tal senso l'Esserci è definito come l'«in-vista-di-cui» della «totalità dei rimandi» (Verweisungsganzheit) in cui ogni «mezzo» (Zeug) riceve la propria «appagatività» (Bewandtnis, cfr). L'Esserci, in quanto è tale, non ha il carattere dell'eterotelicità, ma quello dell'autotelicità.

Wozu «a-che». Vedi Bewandtnis.

Wurf «getto». Vedi Entwurf.

Zeichen: «segno». Cfr. sopra, § 17. Heidegger sottolinea che il «rimando» operato dal «segno» non è esso stesso un segno, non è quindi un «segno di…», ma coincide piuttosto con l'«utilizzabilità» (Zuhandenheit) stessa del «mezzo» (Zeug). Cfr. Verweisung.

Zeitigung «temporalizzazione». Pietro Chiodi adotta il neologismo «temporalizzazione» – più adatto a rendere Verzeitlichung – per creare anche in italiano l'assonanza con «temporalità» (Zeitlichkeit), ma è opportuno tenere presente che Zeitigung significa comunemente «maturazione». A seconda che l'Esserci, in quanto Cura, esplichi il suo poter-essere nella modalità autentica – cioè prestando ascolto alla chiamata della «coscienza» (Gewissen, cfr.) che lo richiama al suo poter-essere più proprio – oppure nella modalità inautentica – cioè dimenticando se stesso e livellandosi nell'impersonalità del «Si» (Man, cfr.) –, cambia anche il modo in cui si compiono e maturano (zeitigen) le tre dimensioni temporali in cui si articola la Cura, e che scaturiscono dalla temporalità originaria dell'Esserci (Zeitlichkeit). Nell'autenticità, passato, presente e futuro sono maturati

rispettivamente come «ripetizione» (Wiederholung), «attimo» (Augenblick) e «anticipazione» (Vorlaufen). Nell'inautenticità, invece, come «dimenticare» (Vergessen), «presentare» (Gegenwärtigen) e «aspettarsi» (Gewärtigen). Cfr. sopra, §§ 65-71. Il concetto di Zeitigung era stato usato dal giovane Heidegger per determinare la motilità (Bewegtheit, κίνησις) propria della vita umana, in particolare nelle lezioni del semestre invernale 1921/22, in cui si parla anche di Zeitigungsinn, «senso di maturazione» (cfr. HGA LXI, 53).

Zeitlichkeit: «temporalità». Cfr. sopra, §§ 65-71. Indica la temporalità intesa quale costituzione ontologica dell'Esserci, in cui si fonda l'unità di Existenzialität, Faktizität e Verfallen, ossia l'unità delle tre determinazioni che costituiscono la struttura della «Cura» (Sorge, cfr.). La Cura, in quanto è un «essere-avanti-a-sé», esprime l'«e-sistenzialità» dell'Esserci, ossia il suo stare fuori – in quanto «poter-essere» (Seinkönnen, cfr.) – oltre la puntualità del presente protendendosi verso la «maturazione» (Zeitigung, cfr.) nell'«avvenire» (Zukunft). Questo protendersi non è però puro, bensì sempre calato in un «essere-già-nel mondo»: come tale la Cura è «fatticità», cioè «gettatezza» in un mondo e in una storia, la cui origine nel «passato» (Vergangenheit) è sottratta alla disponibilità dell'Esserci. La Cura è anche un «essere-presso-l'ente-che-si-incontra-nel-mondo», cioè decadimento nel «presente» (Gegenwart). La Cura si connette dunque con l'articolazione temporale di futuro, passato e presente, e ha il proprio fondamento unitario nella temporalità originaria dell'Esserci in quanto «poter-essere». Queste tre dimensioni temporali, però, si

compiono o trovano maturazione in maniera diversa a seconda che l'Esserci esplichi il suo poter-essere nella modalità inautentica, appiattendosi nell'impersonalità del «si» (Man, cfr.), oppure nella modalità autentica, ascoltando la chiamata della «coscienza» (Gewissen, cfr.): nell'inautenticità predomina il presente, nell'autenticità il futuro. Zeitlichkeit va tenuta distinta da Temporalität (cfr.), che indica invece la temporalità dell'essere. Cfr. Zeitigung.

Zerstreuung: «distrazione». Cfr. sopra, § 36.

Zeug: «mezzo». Anche «strumento», «arnese», «utensile». Cfr. sopra, §§ 15-18, 69 a. Poiché l'Esserci si muove nel «mondo-ambiente» (Umwelt) adottando «innanzi tutto e per lo più» un atteggiamento di tipo pratico-poietico, secondo la modalità del «prendersi cura» (Besorgen) che è l'«avere a che fare» (Umgang) con le cose del mondo-ambiente, queste ultime si presentano primariamente come mezzi, strumenti, utensili o arnesi (Zeug), ossia come cose utilizzabili (Zuhandenes) con un loro rispettivo «per-che» (Um-zu), ossia una loro specifica adoperabilità. Lo «strumento» rientra così in un contesto di utilizzabilità nel quale, secondo un rimando di mezzo a fine, rinvia a qualcos'altro che rappresenta il suo «a-che» (Wozu). Si forma così una «totalità di rimandi» (Verweisungsganzheit) nella quale lo strumento ha il proprio stato, il proprio senso e la propria «appagatività» (Bewandtnis, cfr.). Cfr. anche Worumwillen.

Zuhandenheit: «utilizzabilità». Cfr. sopra, §§ 15-18, 22, 69 a. L'Esserci, rapportandosi alle cose del «mondo-ambiente» (Umwelt) nell'atteggiamento del «prendersi

cura» secondo la «visione ambientale preveggente» (Umsicht), le incontra innanzi tutto e per lo più come cose utilizzabili (Zuhandenes). L'ente che si incontra nel mondo-ambiente si presenta dunque nel modo d'essere che Heidegger chiama un «essere alla mano», «essere-utilizzabile», «utilizzabilità». Cfr, Vorhandenheit.

Zukunft: «avvenire», «futuro». Cfr. sopra, §§ 65, 68 a, 69 c. Vedi Zeitlichkeit.

zunächst und zumeist: «innanzi tutto e per lo più». È la locuzione avverbiale mediante la quale Heidegger esprime il modo di essere dell'Esserci nella quotidianità governata dalla dittatura del «Si» impersonale (Man, cfr.).

Zu-sein: «avere da-essere». È la determinazione fondamentale del modo di essere dell'Esserci: indica il suo costitutivo riferirsi al proprio essere decidendo di esso (cfr. sopra, special. §§ 4 e 9). Heidegger, che aveva approfondito l'analisi di tale determinazione specialmente nel semestre estivo 1925 (HGA XX), intende mostrare che il rapportarsi dell'Esserci al proprio essere non è di tipo constatativo e riflessivo, non avviene mediante una inspectio sui ovvero un ripiegamento su se stesso di tipo teoretico, ma è «pratico-morale» (nel senso della praxis aristotelica): l'Esserci si rapporta al proprio essere nel senso che se ne assume il peso e decide di esso. Il concetto, che in tedesco è un gerundivo, sottolinea nel contempo l'inaggirabilità di tale autoriferimento pratico-morale: l'Esserci non sceglie di occuparsi o non occuparsi del proprio essere, ma vi si riferisce inevitabilmente, se ne fa carico e ne decide, anche quando tende a sottrarsi al peso di tale decisione rifugiandosi nelle forme di

comportamento che l'impersonalità del «Si» (Man) gli mette a disposizione.

Zweideutigkeit: «equivoco». Cfr. Gerede.

Zwischen: «fra», «frammezzo». È il termine con cui è indicata l'estensione dell'Esserci tra la nascita e la morte (cfr. sopra, § 76, e pp. 164 sgg., 442 sgg.). Acquisterà importanza negli anni successivi a SuZ, quando Heidegger ridefinirà l'«Esserci» dalla prospettiva della «differenza ontologica» (cfr. Differenz) e della storia dell'essere, servendosene anche per tradurre la parola greca μεταξύ. Cfr. inoltre HGA LX, 214.

1889 Nasce il 26 settembre a Meßkirch, da Friedrich Heidegger (1851-1924), sacrestano del paese, e Johanna Kempf (1858-1927). Ha una sorella, Marie (1891-1956), e un fratello, Fritz (1894-1980), che gli sarà di grande aiuto nella trascrizione dei manoscritti.

1903-1906 Frequenta il liceo Heinrich Suso a Costanza con una borsa di studio ottenuta tramite Conrad Gröber (1872-1948), suo padre spirituale, e alloggia nel convitto cattolico Konradihaus.

1906-1909 Prosegue gli studi liceali al Berthold-Gymnasium di Friburgo in Brisgovia fino alla maturità, alloggiando nel convitto arcivescovile St. Georg. Nel 1907 Gröber gli consiglia la lettura della dissertazione di Franz Brentano Sul molteplice significato dell'ente secondo Aristotele.

1909-1913 Dopo un noviziato di due settimane (dal 30-9 al 13-10-1909) nel collegio dei gesuiti di Tisis, presso Feldberg, anche per problemi di salute (disfunzioni cardiache) rinuncia ai propositi di vocazione religiosa e si iscrive all'Università di Friburgo. Qui studia per due anni teologia e successivamente scienze matematiche, scienze naturali e filosofia. Segue tra l'altro le lezioni dello storico dell'arte Wilhelm Vöge (1868-1952) e del teologo Carl Braig (1853-1923), di cui studia il trattato Sull'esser e. È influenzato anche dallo storico Heinrich Finke (1855-1938). Legge La volontà di

potenza di Nietzsche, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Dilthey, le poesie di Hölderlin, Rilke e Trakl. Pubblica nelle riviste cattoliche «Der Akademiker» e «Heuberger Volksblatt» brevi articoli e recensioni di spirito antimodernista, e nel 1912 le rassegne critiche Il problema della realtà nella filosofia moderna nel «Philosophisches Jahrbuch» e Nuove indagini sulla logica nella «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland».

1913 Il 26 luglio consegue il dottorato con la tesi La dottrina del giudizio nello psicologismo, di cui è relatore Arthur Schneider (1876-1945) e correlatore Heinrich Rickert (1863-1936).

1914 Allo scoppio della prima guerra mondiale, il 2 agosto si arruola come volontario, ma già il 9 ottobre è congedato per ragioni di salute.

1915 Il 26 luglio ottiene la libera docenza con la tesi La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, presentata da Rickert, ma seguita da Engelbert Krebs (1881-1950), che sarà pubblicata nell'autunno del 1916 con l'aggiunta di una nuova conclusione. Il giorno successivo, per il conseguimento della venia legendi, tiene la lezione prova Il concetto di tempo nella scienza storica.

Il 18 agosto è richiamato alle armi, prima presso il servizio postale ausiliario di Friburgo, e più tardi, dopo un addestramento a Berlino (dal maggio al luglio 1918), presso il servizio meteorologico militare di Verdun, dove rimane, con varie interruzioni, fino al dicembre 1918.

1916-1923 Inizia a insegnare nell'Università di Friburgo, dapprima come libero docente, poi, dal 7 gennaio 1919, come assistente di Edmund Husserl

(1859-1938). Le sue lezioni diventeranno presto leggendarie, attirando un primo gruppo di allievi: Oskar Becker (1889-1964), Karl Löwith (1897-1973), Leo Strauss (1899-1973), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Walter Bröcker (1902-1992) e la futura consorte Käte Oltmans (1902-1999), Günther Anders (1902-1992).

1917 Il 21 marzo sposa con rito cattolico Elfride Petri (1893-1992), figlia di un ufficiale prussiano di religione protestante, conosciuta nel 1915 a Friburgo dove ella studiava economia politica. La funzione fu celebrata da Engelbert Krebs nella Cappella universitaria del Duomo di Friburgo; testimone di Heidegger fu Heinrich Ochsner (1891-1970). Una settimana dopo sarà celebrato il matrimonio anche secondo il rito protestante con la presenza dei genitori di lei. Dal matrimonio nasceranno due figli: Jörg (21-1-1919) e Hermann (28-8-1920).

1919 Il 9 gennaio comunica per lettera a Engelbert Krebs l'abbandono della fede cattolica.

1920 L'8 aprile, alla festa per il sessantunesimo compleanno di Husserl, conosce Karl Jaspers (1883-1969), con il quale inizia un intenso dialogo filosofico e una «lotta comune» contro la filosofia universitaria dell'epoca. Recensisce la Psicologia delle visioni del mondo di Jaspers in un'ampia nota critica, che nel giugno 1921 invia all'amico, senza tuttavia pubblicarla.

1922 Elfride fa costruire a Todtnauberg, nell'alta Foresta Nera, una baita nella quale Heidegger trascorre i periodi dell'anno liberi da impegni accademici. Progetta di pubblicare le interpretazioni di Aristotele da lui svolte nei corsi e nei seminari, compendiandole in un breve

testo che tramite Husserl invia sia a Paul Natorp (1854-1924) sia a Georg Misch (1878-1965) per concorrere rispettivamente alle cattedre di Marburgo e Gottinga.

1923-1928 Grazie a Natorp, colpito dalla sua interpretazione di Aristotele, è nominato professore nell'Università di Marburgo, dove insegna fino al semestre estivo del 1928. In questo periodo – «gli anni più fruttuosi della mia vita» – entra in un dialogo intenso con il teologo Rudolf Bultmann (1884-1976). La cerchia dei suoi allievi si allarga: oltre a Löwith e Gadamer e ai già menzionati allievi di Friburgo, si aggiungono Simon Moser (1901-1988), Gerhard Krüger (1902-1972), Hans Jonas (1903-1993), Hannah Arendt (1906-1975), Hermann Mörchen (1906-1990).

1924 Dalla lettura del Carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Yorck von Wartenburg matura l'idea di pubblicarne una recensione che si trasforma progressivamente nel trattato Il concetto di tempo, edito postumo e contenente in nuce l'analisi dell'esistenza sviluppata in Essere e tempo. I pensieri svolti nel trattato confluiscono nell'omonima conferenza presentata il 25 luglio ai teologi dell'Università di Marburgo.

Su invito di Max Scheler (1874-1928), con il quale inizia un fecondo dialogo filosofico, a dicembre tiene in varie sezioni della Società kantiana della Renania e del Bacino della Ruhr una conferenza sul VI libro dell'Etica Nicomachea con il titolo: Essere-vero ed Esserci.

1925 In febbraio inizia la relazione d'amore con Hannah Arendt.

Dal 16 al 21 aprile tiene a Kassel un ciclo di dieci conferenze su La ricerca di Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo.

Il 5 agosto la Facoltà di Filosofia di Marburgo, esaminato il manoscritto di Essere e tempo, propone Heidegger come successore di Nicolai Hartmann (1882-1950) – trasferitosi a Colonia – sulla prima cattedra di filosofia.

1926 Il 27 gennaio il ministero respinge la proposta della Facoltà per «carenza di pubblicazioni importanti del candidato». Il rifiuto è confermato definitivamente il 25 novembre.

In aprile comincia la composizione tipografica di Essere e tempo. L'8 aprile Heidegger offre in dono a Husserl, per il suo compleanno, parti del manoscritto. Lavora con l'aiuto degli allievi e dello stesso Husserl alla correzione delle bozze, durante la quale rielabora e amplia l'opera. In dicembre, durante una visita a Jaspers, decide di chiudere provvisoriamente Essere e tempo, interrompendo la stesura alla Seconda sezione della Prima parte.

1927 Alla fine di aprile esce Essere e tempo.

Il 3 maggio muore la madre.

L'8 luglio tiene alla Facoltà Teologica di Tubinga la conferenza Fenomenologia e teologia.

Il 19 ottobre è nominato sulla prima cattedra di filosofia a Marburgo.

1928 Collabora con Husserl alla stesura dell'articolo Fenomenologia per l'Enciclopedia Britannica e cura l'edizione delle Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl, preparata da Edith Stein (1891-1942).

In autunno è chiamato all'Università di Friburgo come successore di Husserl.

1929 Il 24 gennaio tiene a Francoforte la conferenza Antropologia filosofica e metafisica dell'Esserci, in occasione della quale avviene il primo e unico incontro con Theodor W. Adorno (1903-1969).

Dal 17 al 27 marzo interviene ai corsi universitari di Davos, sostenendo una celebre disputa con Ernst Cassirer (1874-1945) sul tema Kant e il problema della metafisica. Quest'ultimo è anche il titolo del libro che pubblica nello stesso anno, dedicandolo alla memoria di Scheler.

Il 9 aprile tiene il discorso per il settantesimo compleanno di Husserl e, nel volume in onore del maestro, pubblica il saggio L'essenza del fondamento.

Il 27 luglio tiene la lezione inaugurale Che cos'è metafisica?

1930 Il 5 maggio rifiuta la nomina a successore di Ernst Troeltsch (1865-1923) sulla cattedra di filosofia nell'Università di Berlino. Nel 1933 rifiuterà una seconda proposta della stessa università e un'ulteriore offerta dell'Università di Monaco. A giustificazione della propria scelta legge alla radio di Berlino il discorso Perché restiamo in provincia?

Il 14 luglio tiene a Karlsruhe la conferenza L'essenza della verità. La ripete l'8 ottobre a Brema, il 5 dicembre a Marburgo, l'11 dicembre a Friburgo e nell'estate del 1932 a Dresda.

Il 26 ottobre, nell'abbazia benedettina di Beuron, tiene la conferenza Agostinus: Quid est tempus?

1933 Il 21 aprile è eletto rettore dell'Università di Friburgo. Il 1º maggio aderisce al partito nazionalsocialista e il 27 maggio, in occasione dell'assunzione ufficiale del rettorato, pronuncia il

discorso L’autoaffermazione dell’università tedesca.

Interviene attivamente nel programma di nazificazione dell’università. Nei confronti dei propri allievi o colleghi ebrei, colpiti dai provvedimenti razziali, si comporta in modo ambivalente: aiuta alcuni di essi a trovare sistemazione all’estero (Werner Brock, Eduard Fraenkel, Elisabeth Blochmann, Paul Kristeller, Georg von Hevesy), ma ne denuncia alcuni altri (Richard Hönigswald, Eduard Baumgarten, Jonas Cohn, Hermann Staudinger). Anche l’allievo cattolico Max Müller (1906-1994) perde l’insegnamento perché Heidegger lo dichiara «non nazionalsocialista».

1934 Il 14 aprile rassegna le dimissioni da rettore, che sono accettate il 27 dello stesso mese.

Dal 3 al 5 maggio è a Weimar e visita l’Archivio Nietzsche, incontrando Elisabeth Nietzsche.

1935 Il 13 novembre tiene a Friburgo la conferenza L’origine dell’opera d’arte, la cui prima stesura risale al 1931/32, e la ripete a Zurigo nel gennaio 1936.

Su proposta di Walter F. Otto (1874-1958) è accolto nella Consulta scientifica dell’Archivio Nietzsche. Gli è affidato l’incarico di una nuova edizione de La volontà di potenza.

1936 Il 2 aprile a Roma tiene la conferenza Hölderlin e l’essenza della poesia e l’8 aprile, alla Bibliotheca Hertziana, la conferenza L’Europa e la filosofia tedesca. A Roma incontra l’allievo e amico Karl Löwith, che disapprova la sua adesione al nazionalsocialismo.

1936-1938 Concepisce una vasta opera, i Contributi alla filosofia (Dell’evento), in cui riorganizza radicalmente la sua riflessione sul problema dell’essere. L’opera rimane inedita e sarà pubblicata postuma nel

1989.

1936-1940 In una serie di corsi universitari si confronta a fondo con Nietzsche. Nel 1937/38 attraversa una profonda crisi personale.

1938 Il 27 aprile muore Husserl, il 29 si celebrano i funerali, ma Heidegger non vi prende parte.

1941 Nella quinta edizione di Essere e tempo espunge la dedica a Husserl.

1942 Pubblica nell'annuario «Geistige Überlieferung», diretto da Ernesto Grassi (1902-1991), il saggio La dottrina platonica della verità.

Il 26 dicembre si dimette dalla Consulta dell'Archivio Nietzsche e rinuncia alla nuova edizione de La volontà di potenza.

1944 Raccoglie in un volume i suoi studi su La poesia di Hölderlin.

L'8 novembre è arruolato nella milizia popolare (Volkssturm).

1945 Trascorre i mesi di gennaio e febbraio a Meßkirch per ordinare e mettere al sicuro i propri manoscritti.

Il 28 aprile le truppe francesi occupano Friburgo. La casa di Heidegger è sequestrata e parzialmente occupata, la biblioteca destinata all'Università di Magonza.

Frédéric de Towarnicki, addetto ai servizi culturali delle forze d'occupazione francesi, gli fa visita a Todtnauberg con l'intenzione di organizzare una discussione tra lui e Sartre, che però non avrà luogo. Inizia la corrispondenza con Jean Beaufret (1907-1982).

Nel frattempo, a causa dell'adesione al nazionalsocialismo nel 1933, la Commission d'Épuration

istituita dal Governo Militare Francese, sentito anche il parere di Jaspers, lo interdice dall'insegnamento con una sentenza ratificata il 28 dicembre 1946. Il provvedimento sarà riveduto nel 1949 e, grazie anche a un nuovo parere positivo di Jaspers del 5 giugno 1949 e all'intervento di Max Müller, Heidegger è reintegrato nel corpo docente.

1946 Precipita in una grave crisi e si fa curare nel sanatorio di Badenweiler da Viktor von Gebsattel (1883-1976).

In estate lavora con Paul Shih-Yi Hsiao (n. 1911) alla traduzione del Tao-te-king.

Il 12 settembre Beaufret gli fa visita per la prima volta.

1947 Pubblica la Lettera sull'«umanismo» (datata 23 novembre 1946), in risposta a una lettera di Beaufret del 10 novembre 1946.

1949 Gadamer organizza un volume per il suo sessantesimo compleanno, al quale contribuiscono Walter F. Otto, Walter Bröcker, Gadamer stesso, Erik Wolf, Karl Löwith, Romano Guardini, Gerhard Krüger, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Friedrich Georg Jünger ed Ernst Jünger (con il saggio Oltre la linea, a cui Heidegger risponderà nel 1955).

Il 1° dicembre tiene a Brema un importante ciclo di quattro conferenze: Sguardo in ciò che è: La cosa, L'impianto, Il pericolo, La svolta, che ripete a Bühlerhöhe il 25 e 26 marzo 1950.

1950 In febbraio Hannah Arendt va a trovarlo a Friburgo e riallaccia l'antica relazione.

Pubblica Sentieri interrotti.

Dal 1° aprile è pensionato.

1951 Il 5 agosto tiene a Darmstadt la conferenza Costruire, abitare, pensare, in occasione della quale discute con Ortega y Gasset.

Il 26 settembre è dichiarato emerito.

Il 6 ottobre tiene a Bühlerhöhe la conferenza Poeticamente abita l'uomo, che ripete il 5 novembre a Zurigo e l'11 dicembre a Kassel.

1952 Sartre è in visita a Friburgo e lo incontra.

In marzo e aprile Heidegger ed Elfride, in compagnia di Medard Boss (1903-1990) e consorte, intraprendono un viaggio in Italia.

In maggio Hannah Arendt torna a fargli visita e ha un acceso diverbio con Elfride.

1953 Nella settima edizione di Essere e tempo toglie la dicitura: «Prima parte».

Pubblica il corso universitario del 1935 Introduzione alla metafisica. Le affermazioni ivi contenute sul «movimento nazionalsocialista» e la sua «grandezza» sollevano una polemica in cui interviene tra gli altri il giovane Jürgen Habermas.

Il 18 novembre legge a Monaco La questione della tecnica nel quadro di un ciclo di conferenze su «Le arti nell'età della tecnica» organizzato dall'Accademia Bavarese di Belle Arti, in cui intervengono anche Romano Guardini, Werner Heisenberg, Emil Preetorius, Friedrich Georg Jünger, Walter Riezler e Manfred Schröter.

1954 Pubblica un breve componimento poetico, Dall'esperienza del pensiero, la raccolta Saggi e discorsi, dedicata al fratello Fritz, e i corsi del semestre invernale 1951/52 e di quello estivo 1952 (Che cosa significa

pensare?).

1955 In agosto tiene a Cerisy-la-Salle, in Normandia, la conferenza Che cos'è la filosofia? Conosce a Parigi il poeta René Char (1907-1988), che lo invita in Provenza. Incontra anche Georges Braque (1882-1963) e Jacques Lacan (1901-1981).

Rivede Rudolf Bultmann.

Il 30 ottobre, in occasione del 175° anniversario della nascita del compositore Conradin Kreutzer, suo conterraneo, tiene a Meßkirch la conferenza L'abbandono.

1955-1956 Nel semestre invernale svolge all'Università di Friburgo il suo ultimo corso su Il principio di ragione. Con il medesimo titolo tiene anche una conferenza: il 25 maggio 1956 a Brema, il 24 ottobre a Vienna.

Compie un viaggio in Provenza con Jean Beaufret per conoscere i paesaggi di Cézanne.

1957 Il 24 febbraio legge a Todtnauberg La costituzione onto-teo-logica della metafisica.

Nel semestre estivo tiene all'Università di Friburgo, nel quadro dello Studium generale, una serie di cinque conferenze sui Princìpi del pensiero, di cui fa parte la conferenza Il principio di identità che leggerà separatamente il 27 giugno in occasione del quinto centenario dell'Università di Friburgo.

Pubblica le due conferenze con il titolo Identità e differenza.

È accolto nell'Accademia delle Arti di Berlino e nell'Accademia delle Scienze di Heidelberg.

1958 Il 20 marzo tiene alla Nuova Facoltà di Aix-en-

Provence la conferenza Hegel e i Greci. La ripete il 26 luglio all'Accademia delle Scienze di Heidelberg.

1959 Inizia a Zollikon una serie di seminari con lo psichiatra Medard Boss.

Il 7 e 8 maggio tiene a Baden-Baden la conferenza La destinazione delle arti nell'epoca presente, e il 6 giugno a Monaco Cielo e terra di Hölderlin, che ripete il 14 luglio a Stoccarda.

Il 26 settembre è nominato cittadino onorario di Meßkirch.

Pubblica L'abbandono e In cammino verso il linguaggio, in cui raduna i suoi saggi sul problema della lingua.

1961 Pubblica, in due volumi, i suoi corsi e trattati degli anni Trenta e Quaranta su Nietzsche.

1962 Il 31 gennaio tiene a Friburgo la conferenza Tempo ed essere.

In una lettera dei primi di aprile al gesuita William J. Richardson ripercorre le tappe della propria biografia intellettuale.

In aprile compie il suo primo viaggio in Grecia, facendo tappa in Sicilia.

Il 18 luglio tiene a Comburg la conferenza Linguaggio tradizionale e linguaggio tecnico, illustrando la sua concezione della tecnica.

Pubblica il corso su Kant del semestre invernale 1935/36 La questione della cosa.

1964 Secondo viaggio in Grecia.

Il 21-23 aprile partecipa a un colloquio dell'Unesco a Parigi tenendo la conferenza La fine della filosofia e il compito del pensiero.

1966 Terzo viaggio in Grecia.

A Le Thor, in Provenza, dove è andato a trovare René Char, tiene dal 5 al 9 settembre un seminario sui presocratici. Un secondo seminario, che ha per tema lo scritto di Hegel sulla Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling, avrà luogo dal 30 agosto all'8 settembre 1968; un terzo, su Kant: L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, dal 2 all'11 settembre 1969; un quarto, sulla sesta Ricerca logica di Husserl, dal 6 all'8 settembre 1973 nella sua casa di Zähringen, un sobborgo di Friburgo.

Il 23 settembre concede al settimanale «Der Spiegel» l'intervista Ormai solo un Dio ci può salvare, con la condizione che sia pubblicata solo dopo la sua morte. L'intervista uscirà il 31 maggio 1976.

1966-1967 Nel semestre invernale tiene con Eugen Fink (1905-1975) all'Università di Friburgo un seminario su Eraclito, che sarà pubblicato nel 1970.

1967 Viaggia per la quarta volta in Grecia dove il 4 aprile, all'Accademia delle Scienze e delle Arti di Atene, tiene la conferenza La provenienza dell'arte e la destinazione del pensiero.

Il 24 luglio Paul Celan (1920-1970) è a Friburgo per una lettura pubblica e incontra Heidegger. Il giorno dopo sale con lui alla baita di Todtnauberg. Il 1° agosto Celan raccoglie le sue impressioni nella poesia Todtnauberg.

Il 26 luglio Hannah Arendt rivisita Heidegger (dopo l'incontro del 1952), e d'ora in poi ritornerà ogni anno.

Pubblica la raccolta Segnavia.

1969 Il 28 luglio concorda la cessione del proprio lascito al Deutsches Literaturarchiv di Marbach a.N.

Il 26 settembre è accolto nell'Accademia Bavarese di Belle Arti.

Pubblica Zur Sache des Denkens.

1971 Pubblica il corso del semestre estivo 1936 Il trattato di Schelling «Sull'essenza della libertà umana» (1809).

1973 In settembre si lascia convincere a pubblicare i propri manoscritti in un'edizione completa delle opere, la Gesamtausgabe.

1975 Il 12 agosto Hannah Arendt (che morirà il 4 dicembre) lo visita per l'ultima volta.

Esce il primo volume della Gesamtausgabe: I problemi fondamentali della fenomenologia.

1976 Muore a Friburgo il 26 maggio. È sepolto, due giorni dopo, nel cimitero di Meßkirch. Durante la cerimonia funebre vengono letti alcuni versi di Hölderlin. Sulla pietra tombale nessuna croce, solo una stella.

INDICE DEI NOMI

Capitolo primo

1n l’ente, l’enticità.

2n No! Invece: dell’Essere (Seyn) non si può decidere sulla scorta di tale apparato concettuale.

3n Ancora il concetto abituale e non un altro.

4n Sono qui accostate due diverse domande; fraintendibile, soprattutto in riferimento al ruolo dell’Esserci.

5n Fraintendibile. Esemplare è l’Esserci perché è l’esempio (Bei-spiel) che in generale nella sua essenza di Esser-ci (che custodisce la verità dell’essere) passa e dà in gioco (zu- und bei-spielt) l’essere – lo mette nel gioco della risonanza.

6n Esser-ci: in quanto essere tenuto immerso nel nulla dell’Essere (Seyn), tenuto come rapporto.

7n Ma il senso dell’essere non si ricava leggendolo in questo ente.

8n cioè fin dall’inizio.

9n Daccapo, come a p. 18, un’essenziale semplificazione, eppure è pensata la cosa giusta. L’Esserci non è un caso di ente capace di astrarre e rappresentarsi l’essere, bensì il sito della comprensione dell’essere.

10n Essere qui però non soltanto come essere dell’uomo (esistenza). Risulta chiaro da ciò che segue.

L’essere-nel-mondo include in sé il riferimento dell’esistenza all’essere nella sua totalità: comprensione d’essere.

11n Quell’

12n In quanto suo proprio.

13n Quindi non una filosofia dell’esistenza.

Capitolo secondo

14n cioè, qui, in base a ciò che è semplicemente-presente.

15n καθόλου,καθ᾽αὑτ2.

16n in questo caso

17n Verità dell’essere.

18n Essere – non è un genere, non l’essere per l’ente in generale; l’«in generale» =καθόλου= nella totalità di: essere dell’ente; senso della differenza.

19n transcendens certamente non – malgrado ogni risonanza metafisica – nel senso scolastico e greco-platonico diκοινόν, bensì trascendenza come ciò che è estatico – temporalità (Zeitlichkeit) – temporalità (Temporalität); ma «orizzonte»! L’Essere (Seyn) ha «surpensato» («überdacht») l’ente (Seyendes). La trascendenza però che viene dalla verità dell’Essere (Seyn): l’evento.

20n «Esistenza» nei termini dell’ontologia fondamentale, cioè riferita alla verità dell’essere stesso, e soltanto così!

21n cioè non come corrente della filosofia trascendentale derivata dall’idealismo critico kantiano.

22n propriamente: attuazione dell’insistenza nel Ci.

23n La differenza avente carattere di trascendenza (transzendenzhaft).

Il superamento dell'orizzonte come tale.

L'inversione nella provenienza.

Il presentarsi venendo da questa provenienza.

Prima parte

24n C'è soltanto questo nella parte pubblicata.

25n Cfr. al riguardo il corso tenuto a Marburgo nel semestre estivo 1927 (I problemi fondamentali della fenomenologia).

Capitolo primo

26n sempre «io»

27n Ma esso è essere-nel-mondo storico.

28n Quale? L'essere il ci e nel fare questo reggere l'Essere (Seyn) in generale.

29n che ha da essere (seyn); determinazione, destinazione (Bestimmung)!

30n l'Essere (Seyn) «del» Ci; «del»: genitivus objectivus.

31n cioè l'esser-sempre-mio vuol dire essere-dato-in-proprietà (Übereignetheit).

32n meglio: della sua comprensione dell'essere.

33n Non miravano affatto all'Esserci.

34n no!

35n Non soltanto questo, ma è del tutto ed essenzialmente insufficiente la questione della verità.

36n Ma tutto, nel fine e nel risultato, è diverso da ciò che qui è voluto e raggiunto.

37n Per nulla! Giacché il concetto di mondo (Welt-Begriff) non è affatto capito (begriffen).

Capitolo secondo

38n Essere è anche infinito di «è»: l'ente è.

39n Ma non dell'essere in generale e tanto meno dell'essere stesso – puro e semplice.

40n Esser-uomo e esser-ci sono qui equiparati.

41n Si parla qui a ragione di «mondo»? Solo ambiente circostante dato! A questo «dare» corrisponde l'«avere». L'Esser-ci non «ha» mai il mondo.

42n Certamente! Non è affatto secondo l'essere.

43n Una interpretazione riflessa.

44n Certo che no! Così poco che già con la combinazione risulta fatale anche la repellenza.

45n Prescindere-da non è già il guardare a – quest'ultimo ha una propria origine e ha come conseguenza quel prescindere da; osservare ha la propria originarietà. La vista dell'εἶδοςesige dell'altro.

Capitolo terzo

46n L'Esser-ci è appunto mondo-dipendente(welthörig).

47n «Natura» intesa qui kantianamente nel senso della fisica moderna.

48n ma al contrario!

49n Perché?εἶδος–μορφή–ὕλη! Dunque in base allaτέχνη, quindi un'interpretazione «artistica»! Se laμορφήnon è intesa comeεἶδος, ἰδέα!

50n Eppure esso è soltanto un carattere di incontro.

51n Fondamentale per dimostrare la possibilità della pretesa della logistica.

52n aperto nella radura.

53n Il lasciar-Essere (Seyn-lassen). Cfr. Vom Wesen der Wahrheit, dove il lasciar-essere vale fondamentalmente e molto ampiamente per qualsiasi ente.

54n Dunque lasciar essere essenzialmente nella sua verità.

55n Nello stesso periodo si parla del «preliminare lasciar libero», ossia (detto
in termini generali) del rilascio dell'essere per la possibile manifestazione dell'ente. «Preliminare» in questo senso ontologico si dice in latino a priori, in grecoπρότερον τῇ φύσει, Aristotele, Phys., A 1; ancora più chiaro in Metaph., E 1025 b, 29:τὸ τί ἦν εἶναι, «essere il che cos'era già», «ciò che è già sempre prima essenzialmente», il già stato, il Perfetto. Il verbo grecoεἶναιnon ha il Perfetto, che qui viene espresso nell'ἦν εἶναι. Non significa qualcosa di passato in senso ontico, ma il rispettivo prima a cui siamo ri mandati nella domanda dell'ente in quanto tale; invece di Perfetto a priori si potrebbe dire: Perfetto ontologico o trascendentale (cfr. la dottrina dello schematismo di Kant).

56n L'Esser-ci in cui l'uomo è essenzialmente.

57n Ma non come atto egoico di un soggetto, bensì:

Esserci ed essere.

58n Non vero. Il linguaggio non è costruito sopra, ma è l'essenza originaria della verità in quanto Ci.

59n Meglio: l'imporsi del mondo.

60n Anzi anche e proprio l'ὄν;τὸ ὄν: 1) l'essente (l'esser-essente), 2) l'ente.

61n In un significato generale.

62n e ci si accontenta dell'ovvietà.

63n «reale» nel senso di appartenente alla realitas, alla cosità, al che cosa, che solo ci può riguardare in questo o quel modo.

64n nel contenuto del che cosa.

65n differenza ontologica.

66n ma l'orientamento su ciò che è matematico in quanto tale,μάθημαeὄν.

67n Critica alla costruzione husserliana delle «ontologie»! Come in generale l'intera critica di Cartesio è collocata qui anche con questa intenzione!

68n Sic! Qui certamente la «comprensibilità» va ricondotta al comprendere come progetto e quest'ultimo va inteso come temporalità e-statica.

69n Mondo, dunque, anche in senso spaziale.

70n No, proprio una peculiare e non frantumata unità dei posti!

71n Da dove proviene la lontananza che viene dis-allontanata?

72n Vicinanza e presenza sono essenziali, non la grandezza della distanza.

73n Dis-allontanamento è più preciso di avvicinamento.

74n In quale misura e perché? L'essere in quanto presenza costante ha il primato, presentazione.

75n In base alla congruità che mi è nota, e che io tengo in mente e successivamente cambio.

Capitolo quarto

76n Oppure proprio il genuino essere se stesso rispetto alla misera egoità.

Capitolo quinto

77n 'Αλήθεια– apertura – radura, luce, illuminare.

78n ma non produce.

79n L'Esserci esiste e semplicemente è; quindi esistenza è lo stare-fuori esposti nell'apertura del Ci: ex-sistenza.

80n «Peso»: ciò che è da-portare; l'uomo è rimesso, trasmesso all'Esserci. Portare: assumere dall'appartenenza all'essere stesso.

81n in prospettiva ontologico-fondamentale, cioè in riferimento alla verità dell'essere.

82n Ma chi sei «tu»? Quello che ti progetti liberandoti– quello che diventi.

83n Ma non in quanto soggetto e individuo oppure in quanto persona.

84n Questo inteso come «intelletto» (Verstand),διάνοια. Ma Verstehen(comprensione) non va inteso in base a Verstand(intelletto).

85n Come vi è «insita»? E che cosa significa qui

Essere (Seyn)?

86n Non vuol dire però che l'essere «sia» in grazia del progetto.

87n Questo «suo essere stesso», però, è in sé determinato dalla comprensione dell'essere, cioè dallo stare-dentro nella radura della presenza, ma né la radura come tale né la presenza come tale sono tema di un rappresentare.

88n In che modo attraverso una modificazione dell'interpretazione può essere attuata l'asserzione?

89n Husserl

90n Per il linguaggio la gettatezza è essenziale.

91n il Ci; l'esposizione come posto aperto.

92n e che cos'è il da-dire? (l'Essere [Seyn]).

93n L'uomo come «colui che raccoglie», raccolta in vista dell'Essere (Seyn) – permanendo essenzialmente nell'apertura dell'ente (ma quest'ultimo sullo sfondo).

Capitolo sesto

94n Ma questa comprensione come ascolto. Ciò però non significa mai che l'«essere» sia soltanto «soggettivo», bensì che l'essere (in quanto essere dell'ente) è come differenza «nell'»Esserci in quanto gettato del (getto).

95n Quindi: essere ed Esserci.

96n Dunque proprio qui non si tratta affatto di «nichilismo».

97n In quanto elemento determinante dell'Essere (Seyn) come tale; l'assolutamente insperato e indirimibile – lo straniante.

98n (Espropriazione)

99n Non in senso egoistico, ma gettato come da assumere.

100n Vanno qui distinte:φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, res, oggettività, semplice-presenza.

101n «Realtà» nel senso di «realtà effettiva» e realitas nel senso di «cosità»; posizione mediana del concetto kantiano di «realtà oggettiva».

102n Salto dentro l'Esser-ci.

103n Vale a dire all'esperienza ontologico-esistenziale.

104n L'Esserci però appartiene all'essenza dell'essere come tale.

105n Differenza ontologica.

106n Realtà non nel senso di realitas[Sachheit].

107n odierno.

108n Laφύσιςè già in séἀλήθειαperchéκρύπτεσθαι φιλεῖ.

109n non soltanto nell'ambito, ma nel mezzo.

110n Questo è il luogo autentico dell'incipiente salto nell'Esser-ci.

111n dell'Esser-ci e perciò dell'insistenza.

112n Così non lo diventeranno mai.

113n ma l'essenza della verità ci pone nel «pre» di ciò che ci è assegnato.

114n Differenza ontologica.

Seconda sezione

115n mediante la quale però l'«onto-logia» è nel contempo trasformata (cfr. Kant e il problema della

metafisica, sez. IV).

116n Al tempo stesso: l’essere-già.

117n «Essere»-per-la-fine.

118n pensata in modo conforme all’essenza dell’Esserci.

119n Essere del non essere.

120n Pre-senza (avvento ed evento).

121n e precisamente ontologico-fondamentale, cioè mirante al problema dell’essere come tale in generale.

Capitolo primo

122n Il riferimento dell’Esserci alla morte; la morte stessa = il suo avvento – la sua venuta, il morire.

123n la morte come morire.

124n cioè ontologico-fondamentale.

125n se si intende la vita come vita umana, altrimenti no – «mondo».

126n Ma la Cura è essenzialmente (west) in base alla verità dell’Essere (Seyn).

127n non però solo angoscia e ancor meno: angoscia come mera emozione.

128n 1. Ciò che attesta come tale

2. Ciò che in esso è attestato

Capitolo secondo

129n Accadimento dell’essere – filosofia, libertà.

130n Ciò ora in modo più radicale partendo dall’essenza del filosofare.

131n Orizzonte.

132n Qui si confondono inevitabilmente più cose:

1. La chiamata da parte di ciò che diciamo coscienza.
2. L'essere-chiamato.
3. L'esperienza di questo essere.
4. L'interpretazione tradizionale abituale.
5. Il modo di venire a capo di ciò.

133n Crede di saperlo.

134n Da dove proviene questo sentire e poter sentire? Il sentire sensibile mediante l'orecchio come un modo gettato dell'accogliere.

135n che noi non «sentiamo» con i sensi.

136n ma anche perdurante.

137n chi si è allontanato dal proprio se-Stesso.

138n ovvero come la sua origine (Ur-sprung) nell'essere-se-Stesso; ma fino a questo punto non si tratta soltanto di un'affermazione?

Capitolo terzo

139n Separare procedura scientifica e procedere del pensiero.

140n Sbagliato! Come se da un'ontica genuina si potesse ricavare l'ontologia. Che cosa mai è un'ontica genuina, se non è tratta in modo genuino da un progetto pre-ontologico – sempre che il tutto debba rimanere entro questa distinzione.

141n Questo probabilmente no; ma «non arbitraria» non significa ancora necessaria e obbligatoria.

142n Esistenza: 1) per la totalità dell'essere

dell'Esserci; 2) soltanto per la «comprensione».

143n l'Esserci stesso sia questo ente.

144n L'«io» come il Se-stesso in un certo senso «prossimo», in primo piano e quindi apparente.

145n spiegare in modo più preciso: dire-io ed essere-se-stesso.

146n e l'intento di formulare tesi ontico-soprasensibili (metaphysica specialis).

147n Non un rap-presentato, bensì ciò che rappresenta nel senso che pone-davanti-a-sé nel rappresentare – ma soltanto in esso, e l'io «è» soltanto in quanto è questo davanti-a-sé, soltanto in quanto è questo a-sé[dieses Sichliche].

148n «Presenza»; il costante «accompagnare».

149n cioè la temporalità.

150n cioè radura dell'essere in quanto essere.

151n Ambiguo: progetto esistentivo e progettante porsi esistenziale in esso sono qui congiunti.

Capitolo quarto

152n Nessuna contrapposizione; i due stanno assieme.

Capitolo quinto

153n progetto

154n Ciò che è stato in precedenza e che ora rimane.

Capitolo sesto

155n Più immediata.
156n Dunque non filosofia dell'esistenza.
157n non «la» unica

Note

Nota preliminare alla 7ª edizione

[1] Platone, Sofista, 244 a.

Capitolo primo

[2] Aristotele, Metaph., B 4, 1001 a, 21.

[3] Tommaso d'Aquino, II, qu. 94 a, 2.

[4] Aristotele, Metaph., B 3, 998 b, 22.

[5] Cfr. Pascal, Pensées et Opuscules (éd. Brunschvicg), 6ª ed., Paris, 1912, p. 169: «On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition».

[6] Platone, Sofista, 242 c.

[7] De anima, Γ 8, 431 b, 21; cfr. ibidem, 5, 430 a, 14 sgg.

[8] Quaestiones de veritate, qu. I a 1 c; cfr. la «deduzione» dei trascendentali condotta nell'opuscolo De natura generis, che, in parte almeno, è più rigorosa di quella qui citata e leggermente diversa.

Capitolo secondo

[9] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 180 sgg.

[10] Phys., Δ 10, 217 b, 29 - 14, 224 a, 17.

[11] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 121.

[12] Cfr. De int., 1-6. Inoltre Metaph., Z 4, e Eth. Nic., Z.

[13] A partire dalla settima edizione, in luogo di «conoscenza» (Erkenntnis) si legge «ignoranza» (Unkenntnis). (N.d.T.)

[14] Se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nel dischiudere le «cose stesse», l'autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl che negli anni di assistentato a Friburgo gli rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante una incalzante guida personale e il più libero accesso a ricerche non ancora pubblicate.

Capitolo primo

[15] A partire dalla settima edizione in luogo di «aver-da-essere» (Zu-sein) si legge «essere» (Sein). (N.d.T.)

[16] Confessiones, X, 16.

[17] Le ricerche di Husserl intorno alla «personalità» non sono ancora pubblicate. L'orientamento generale della problematica è già chiaro nello scritto Philosophie als strenge Wissenschaft, in «Logos», I, 1910, p. 319. La ricerca si sviluppa ulteriormente nella parte II delle Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen

Philosophie(Husserliana, IV) la cui parte I (cfr. questo «Jahrbuch», 1, 1913) espone la problematica della «coscienza pura» come terreno per l'indagine della costituzione di ogni realtà. La parte II contiene le analisi effettive della costituzione e tratta, in tre sezioni: 1) La costituzione della natura materiale. 2) La costituzione della natura animale. 3) La costituzione del mondo spirituale (orientamento personalistico in opposizione a quello naturalistico). Husserl inizia la sua trattazione con queste parole: «Dilthey comprese certamente quali fossero i problemi determinanti e le direttrici del lavoro da compiere, ma non si è ancora spinto fino alle formulazioni problematiche decisive e alle soluzioni metodologicamente esatte». Dopo queste prime indagini, Husserl ha ulteriormente approfondito tali problemi e ne ha comunicato le parti essenziali nelle sue lezioni di Friburgo.36n

[18] Cfr. questo «Jahrbuch», vol. I, 2 (1913) e vol. II (1916); cfr. particolarmente p. 242 sgg.

[19] Ibidem, II, p. 243.

[20] Husserl, in «Logos», I, ibidem.

[21] Scheler, loc. cit., p. 246.

[22] Genesi, I, 26.

[23] Calvino, Institutio, I, 15, § 8.

[24] Zuinglio, Von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften, I, 56).

[25] Aprimento dell'a priori non significa però costruzione «aprioristica». Da Husserl abbiamo imparato di nuovo non solo a comprendere il senso di ogni «empiria» filosofica genuina, ma anche a maneggiare gli strumenti relativi. L'«apriorismo» è il

metodo di ogni filosofia scientifica che comprenda se stessa. Siccome esso non ha il carattere della costruzione, l'indagine a priori richiede una preparazione adeguata del terreno fenomenico. L'orizzonte immediato da prepararsi in vista dell'analitica dell'Esserci è costituito dalla sua quotidianità media.

[26] E. Cassirer recentemente ha fatto oggetto di interpretazione filosofica l'Esserci mitico (cfr. Philosophie der symbolischen Formen, parte II: Das mythische Denken, 1925). Questa ricerca mette a disposizione dell'indagine etnologica direttrici di sviluppo più ampie e proficue. Per quanto ha attinenza alla problematica filosofica, resta da vedere se i fondamenti dell'interpretazione siano sufficientemente trasparenti e se, in particolar modo, l'architettonica della Critica della ragion pura di Kant e il suo contenuto sistematico possano fornire le direttive per un compito del genere, o se invece non sia necessaria una impostazione nuova e più originaria. Cassirer stesso ne intravede la possibilità, come dimostra la nota a p. 16 e sg., in cui egli rinvia all'orizzonte fenomenologico aperto da Husserl. In un colloquio che ebbi con Cassirer presso la sezione amburghese della «Kant-Gesellschaft», nel dicembre 1923, in occasione di una conferenza dal titolo Compiti e vie dell'indagine fenomenologica, fummo d'accordo nell'esigenza di un'analitica esistenziale quale era stata accennata nella conferenza.

Capitolo secondo

[27] A partire dalla settima edizione in luogo di «dimostrazione» (Ausweisung) si ha «esibizione» (Aufweisung). (N.d.T.)

[28] Cfr. Jakob Grimm, Kleinere Schriften, vol. VII, p. 247.

[29] Cfr. § 29.

Capitolo terzo

[30] L'autore si permette di render noto che, sin dal corso del semestre invernale 1919-1920, ha ripetutamente esposto nelle sue lezioni l'analisi del mondo ambiente e, in generale, l'«ermeneutica dell'effettività» dell'Esserci.

[31] A partire dalla settima edizione, in luogo di «utilizzabilità» (Zuhandenheit) si ha «semplice-presenza» (Vorhandenheit). (N.d.T.)

[32] Cfr. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, parte I, vol. I, di questo «Jahrbuch», § 10 sgg.; già anche in Logische Untersuchungen, vol. I, cap. 11. Per l'analisi del segno e del significato cfr. ibidem, vol. II, Ricerca I.

[33] R. Descartes, Principia, I, n. 53, p. 25 (Œuvres, ed. Adam-Tannery, vol. VIII).

[34] Ibidem.

[35] Ibidem.

[36] Ibidem, n. 64, p. 31.

[37] Ibidem, n. 65, p. 32.

[38] Ibidem, II, n. 4, p. 42.

[39] Ibidem.

[40] Ibidem, n. 51, p. 24.

[41] Ibidem.

[42] Ibidem.

[43] Ibidem.

[44] Per questo, cfr. Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis, Lugduni, 1580, tomus III, tractatus V: De nominum analogia, pp. 211-219.

[45] R. Descartes, Principia, I, n. 51, p. 24.

[46] Ibidem, n. 52, p. 25.

[47] Ibidem, n. 63, p. 31.

[48] Ibidem, II, n. 3, p. 41.

[49] Ibidem.

[50] Ibidem, n. 4, p. 42.

[51] I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786), Edizione dell'Accademia di Berlino, vol. VIII, pp. 131-147.

[52] Per questo cfr. O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. In questo «Jahrbuch», VI (1923), p. 385 sgg.

Capitolo quarto

[53] Cfr. le analisi fenomenologiche di M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, aggiunta p. 118 sgg. Cfr. anche la seconda edizione sotto il titolo: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, p. 244 sgg.

[54] Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829),

Gesammelte Schriften, Edizione dell'Accademia di Berlino, vol. VI, sez. I, pp. 304-330.

Capitolo quinto

[55] Cfr. § 12.

[56] Cfr. § 13.

[57] Cfr. § 18.

[58] Cfr. Aristotele, Metaph., A 2, 982 b, 22 sgg.

[59] Cfr. Pensées, cit., p. 185: «Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines ont dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences»; per questo cfr. Agostino, Opera (Migne, Patrologia Latina, tomo VIII), Contra Faustum, lib. 32, cap. 18: «Non intratur in veritatem nisi per charitatem».

[60] Cfr. Aristotele, Rhet., B 5, 1382 a, 20 - 1383 b, II.

[61] Cfr. § 18.

[62] Cfr. § 4.

[63] A partire dalla settima edizione si legge «concreta» [konkreten] in luogo di «più concreta» [konkreteren]. (N.d.T.)

[64] Cfr. § 13.

[65] A partire dalla settima edizione è soppresso «dell'asserzione». (N.d.T.)

[66] Per la dottrina del significato cfr. E. Husserl,

Logische Untersuchungen, vol. II, Ricerca 1 e 4-6. Successivamente, una più radicale impostazione della problematica si trova in Ideen, 1, § 123 sgg., p. 255 sgg.

[67] Aristotele, Metaph., A 1, 980 a, 21.

[68] Confessiones, X, 35.

[69] Cfr. § 9.

Capitolo sesto

[70] Cfr. § 12.

[71] Cfr. § 12.

[72] Cfr. § 27.

[73] Non è a caso che i fenomeni dell'angoscia e della paura, che in genere rimangono indistinti, furono presi in esame dalla teologia cristiana; e non solo onticamente, ma, sia pure in limiti assai ristretti, anche ontologicamente. Ciò avvenne ogniqualvolta il problema antropologico dell'essere dell'uomo rispetto a Dio venne in primo piano e l'impostazione problematica fu guidata da fenomeni come la fede, il peccato, l'amore e il pentimento. Cfr. la dottrina di Agostino del timor castus et servilis, ripetutamente discussa nei suoi scritti esegetici e nelle lettere. Sulla paura in generale cfr. De diversis quaestionibus octoginta tribus; qu. 33: de metu; qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere; qu. 35: quid amandum sit (Migne, Patrologia Latina, tomo VII, p. 23 sgg.).

Lutero ha trattato il problema della paura, oltreché nel quadro tradizionale dell'interpretazione

di poenitentia e contritio, nel suo commento alla Genesi. Qui la trattazione è meno concettuale che altrove, edificatoria ma per questo tanto più efficace. Cfr. Enarrationes in genesin, cap. III (Werke, Erlanger Ausgabe), Exegetica opera latina, tomo I, p. 177 sgg.

S. Kierkegaard fece i maggiori progressi nell'analisi del fenomeno dell'angoscia, ma sempre nel quadro teologico di un'esposizione «psicologica» del problema del peccato originale. Cfr. Der Begriff der Angst, 1844, Gesammelte Werke (ed. Diederichs), vol. 5.

74 L'autore ha trovato il seguente documento preontologico dell'interpretazione ontologico-esistenziale dell'Esserci in quanto Cura nel saggio di K. Burdach, Faust und die Sorge, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte», I (1923), p. 1 sgg. Burdach mostra che Goethe trasse da Herder questa favola della Cura (a cui la tradizione assegna il n. 220 delle favole di Igino) rielaborandola nella parte II del suo Faust. Cfr. particolarmente p. 40 sgg. Il testo è ricavato da F. Bücheler, «Rheinisches Museum», vol. 41 (1886), p. 5; la traduzione è di Burdach, ibidem, p. 41 sgg.

75 Cfr. la poesia di Herder: Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

76 Ibidem, p. 49. Già nella Stoa μέριμνα era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento, nella Vulgata come sollicitudo. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore

in occasione dei tentativi di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti basilari raggiunti nell'ontologia aristotelica.

77 Cfr. p. 115 sgg. e pp. 127-128.

78 Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 274 sgg.; e inoltre le aggiunte chiarificative della Prefazione alla seconda ed. p. XXXIX, nota, come pure Von den Paralogismen der reinen Vernunft, ibidem, p. 399 sgg., in particolare p. 412.

79 Ibidem, Prefazione, nota.

80 Ibidem, p. 275.

81 Ibidem.

82 Ibidem.

83 Ibidem, Prefazione, nota.

84 Cfr. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890), in Gesammelte Schriften, V, 1, p. 90 sgg. Dilthey, subito all'inizio del saggio, dice in termini inequivocabili: «Poiché ci deve essere per l'uomo una verità universalmente valida, il pensiero deve, secondo il metodo elaborato per primo da Cartesio, costruirsi una via che lo conduca dai fatti della coscienza verso la realtà esterna». (Ibidem, p. 90.)

85 Recentemente Nicolai Hartmann, seguendo Scheler, pone alla base della sua teoria della conoscenza, ontologicamente orientata, la tesi del conoscere come «relazione d'essere». Cfr. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2ª ed. integrale, 1925. Scheler e Hartmann, nonostante la

diversità della loro impostazione fenomenologica, concordano nel non rendersi conto che l'«ontologia», assunta nel suo orientamento tradizionale di fondo, fallisce dinanzi all'Esserci, e che proprio la «relazione d'essere» (cfr. p. 72 sgg.) implicita nel conoscere esige una revisione fondamentale e non un semplice miglioramento critico dell'ontologia tradizionale. Per non essersi reso conto della gravità delle conseguenze che un'assunzione ontologicamente non chiarita della relazione d'essere portava con sé, Hartmann fu sospinto verso un «realismo critico» che è, in sostanza, del tutto estraneo al piano della problematica che egli espone. Per la concezione dell'ontologia in Hartmann cfr.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?, nella Festschrift per Paul Natorp, p. 124 sgg.

[86] Cfr. soprattutto il § 16: «La conformità al mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano»; § 18: «Appagatività e significatività. La mondità del mondo»; § 29: «L'Esser-ci come situazione emotiva». A proposito dell'essere-in-sé dell'ente intramondano, cfr. p. 99 sgg.

[87] Cfr. Beiträge, cit., p. 134.

[88] Cfr. Die Formen des Wissens und die Bildung, conferenza del 1925, note 24 e 25. Nota aggiunta in sede di correzione delle bozze: Scheler ha ora pubblicato, nella raccolta di scritti recentemente apparsa, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, la sua ricerca da tempo annunziata intorno a Erkenntnis und Arbeit (p. 233 sgg.). La VI sezione di

questo scritto (p. 455) contiene un'ampia esposizione della «teoria volontaristica dell'Esserci», in cui si trovano elogi e critiche a Dilthey.

89 Diels, fr. 5.

90 Metaph., A.

91 Ibidem, 984 a, 18 sgg.

92 Ibidem, 986 b, 31.

93 Ibidem, 984 b, 10.

94 Ibidem, 983 b, 2; cfr. 988 a, 20.

95 Ibidem, α 1, 993 b, 17.

96 Ibidem, 993 b, 20.

97 Γ 1, 1003 a, 21.

98 De int., I, 16 a 6.

99 Cfr. Quaestiones disputatae de veritate, qu. I, art. 1.

100 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 82.

101 Ibidem, p. 83.

102 Ibidem, p. 350.

103 Sull'idea di giustificazione come «identificazione» cfr. E. Husserl, Logische Untersuchungen², vol. II, parte II, Ricerca VI. Su «Evidenza e verità», ibidem, §§ 36-39, p. 115 sgg. Le esposizioni abituali della dottrina fenomenologica della verità non vanno oltre ciò che è detto nei Prolegomeni critici (vol. I) e sottolineano il nesso con la dottrina della proposizione in Bolzano. Per contro, le interpretazioni fenomenologiche positive, che sono recisamente diverse dalla teoria di Bolzano, sono lasciate da parte. L'unico autore che, fuori dal campo fenomenologico, accolse positivamente le

suddette ricerche fu Emil Lask, la cui Logik der Philosophie (1911) è tanto influenzata dalla VI Ricerca («Sulle intuizioni sensibili e categoriali», p. 128 sgg.) quanto la sua Lehre vom Urteil (1912) lo è dalla sezione già citata su «Evidenza e verità».

[104] Diels, fr. 1.

[105] Cfr. p. 47 sgg.

[106] Cfr. p. 167 sgg.

[107] Cfr. p. 205 sgg.

[108] K. Reinhardt (cfr. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916), ha per primo compreso e risolto l'annoso problema della connessione fra le due parti del poema didascalico parmenideo, benché egli non mostri esplicitamente il fondamento ontologico della connessione fra ἀλήθεια e δόξα e la sua necessità.

[109] Cfr. § 33: «L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione», p. 190 sgg.

[110] Cfr. § 34.

[111] Cfr. Eth. Nic., Z e Metaph., Θ 10.

Seconda sezione

[112] Cfr. § 9.

[113] Cfr § 6, p. 33 sgg.; § 21, p. 121 sgg.; § 43, p. 244.

[114] Cfr. § 32.

[115] Cfr. § 9.

[116] Cfr. § 41.

[117]Nel diciannovesimo secolo S. Kierkegaard ha

esplicitamente afferrato e acutamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistentivo. La problematica esistenziale121ngli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso quest'ultimo. Perciò, dal punto di vista filosofico, c'è molto più da imparare dai suoi scritti di «edificazione» che da quelli teoretici, escluso quello sul concetto di angoscia.

Capitolo primo

[118] Cfr. § 9.

[119] Cfr. § 10.

[120] La distinzione fra tutto e somma, ὅλον e πάν, totum e compositum, è nota fin dai tempi di Platone e di Aristotele. Ciò non vuol dire però che sia stata riconosciuta e teorizzata la sistematica della modificazione categoriale implicita in questa distinzione. Per l'avvio di una ricerca particolareggiata intorno alle strutture in questione cfr. E. Husserl, Logische Untersuchungen, vol. II, Ricerca 3: «Zur Lehre von den Ganzen und Teilen».

[121] Der Ackermann aus Böhmen, a cura di A. Bernt e K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, a cura di K. Burdach, vol. III, parte II), 1917, cap. 20, p. 46.

[122] Cfr. l'ampia esposizione di E. Korschelt, Lebensdauer, Altern und Tod, 3ª ed., 1924. In modo particolare cfr. la ricca bibliografia a p. 414 sgg.

[123] L'antropologia elaborata in seno alla teologia cristiana, da Paolo alla meditatio futurae vitae di Calvino, ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della «vita». W. Dilthey, le cui tendenze filosofiche autentiche miravano a un'ontologia della «vita», non poteva disconoscere la connessione della vita con la morte. «Il rapporto che caratterizza nel modo più profondo e più generale il senso del nostro esistere è quello della vita con la morte, perché la limitazione della nostra esistenza attraverso la morte è sempre decisiva per la nostra comprensione e la nostra valutazione della vita» (Das Erlebnis und die Dichtung, 5ª ed., p. 230). Di recente anche Simmel ha incluso in modo esplicito il fenomeno della morte nella sua definizione della «vita», benché, certo, senza una netta distinzione della problematica ontico-biologica da quella ontologico-esistenziale. Cfr. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918, pp. 99-153. Per la presente ricerca è da vedere in particolare: K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed., 1925, p. 229 sgg. e soprattutto pp. 259-270. Jaspers concepisce la morte seguendo il filo conduttore del fenomeno da lui posto in luce della «situazione-limite», il cui significato fondamentale oltrepassa ogni tipologia delle «posizioni soggettive» e delle «immagini del mondo».

I suggerimenti di W. Dilthey sono stati ripresi da Rudolph Unger nella sua opera Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik (1922). Unger ritorna su questo argomento nella conferenza:

Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey («Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse», I, 1, 1924). Unger vede con chiarezza il significato dell'indagine fenomenologica per una fondazione più radicale del «problema della vita», ibidem, p. 17 sgg.

[124] Cfr. § 41, p. 233.

[125] Cfr. § 40.

[126] Cfr. § 27.

[127] Cfr. § 16.

[128] Cfr. § 38.

[129] L. N. Tolstoj, nel suo racconto La morte di Ivan Il'i c, ha descritto il fenomeno di sconvolgimento e di disfatta di questo «si muore».

[130] Per questa possibilità metodologica cfr. ciò che fu detto nell'analisi dell'angoscia (§ 40, p. 225 sgg.).

[131] Cfr. § 44, p. 258 sgg., in particolare p. 265 sgg.

[132] Cfr. § 44 b, p. 268.

[133] Si è trattato dell'inautenticità dell'Esserci al § 9, al § 27, p. 162, e, particolarmente, al § 38.

[134] A partire dalla settima edizione in luogo di «ha» (hat) si ha «è» (ist). (N.d.T.)

[135] Cfr. § 31.

[136] Cfr. § 62.

[137] Cfr. § 29.

[138] Cfr. § 40.

Capitolo secondo

[139] Cfr. § 25.

[140] Cfr. § 27, in particolare p. 162.

[141] Queste considerazioni e quelle che seguono furono comunicate sotto forma di tesi in occasione di una conferenza pubblica a Marburgo (luglio 1924) che trattava del concetto di tempo.

[142] Cfr. § 28.

[143] Cfr. § 34.

[144] Oltre alle interpretazioni della coscienza di Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche sono da tenere presenti: M. Kähler, Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil, 1878, e l'articolo del medesimo autore in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Inoltre: A. Ritschl, Über das Gewissen, 1876, ristampato in Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, 1896, p. 177 sgg. E infine la recente monografia di H.G. Stoker, Das Gewissen (Schriften zur Philosophie und Soziologie, a cura di Max Scheler, vol. II, 1925). Questa vasta ricerca pone in luce una ricca molteplicità di fenomeni di coscienza, caratterizza criticamente i diversi modi possibili di considerare il fenomeno e offre un'ulteriore bibliografia, che è tuttavia incompleta per quanto concerne la storia del concetto di coscienza. La monografia di Stoker si differenzia dall'interpretazione esistenziale già nell'impostazione, e quindi nei risultati, nonostante parecchie concordanze. Stoker non valuta sufficientemente, sin dall'inizio, le condizioni ermeneutiche per una «descrizione» della «coscienza sussistente oggettivamente ed effettivamente» (p. 3). Con ciò va di pari passo l'annullamento dei confini

fra fenomenologia e teologia, con danno di ambedue. Per quanto riguarda i fondamenti antropologici della ricerca, mutuati dal personalismo di Scheler, cfr. quest'opera, § 10, p. 66 sgg. La monografia di Stoker rappresenta comunque un considerevole progresso rispetto alle interpretazioni della coscienza precedenti, ma più per la trattazione complessiva dei fenomeni di coscienza e delle loro ramificazioni che per l'analisi delle radici ontologiche del fenomeno.

[145] Cfr. § 40, p. 230.

[146] Cfr. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, parte II. In questo «Jahrbuch», vol. II (1916), p. 192.

[147] A partire dalla settima edizione, questo «non» (nicht) manca. (N.d.T.)

[148] Cfr. § 34, p. 202.

[149] Cfr. § 44.

[150] Cfr. § 44.

[151] Cfr. § 18.

[152] Cfr. § 44 b, p. 268.

[153] Cfr. §§ 23 e 24.

[154] K. Jaspers è stato il primo che si è proposto e ha attuato esplicitamente il compito di una dottrina delle visioni del mondo nel senso di questa problematica. Cfr. la sua Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed., 1925. «Che cosa sia l'uomo» è da lui discusso e definito essenzialmente a partire da ciò che l'uomo può essere (cfr. la Prefazione alla 1ª ed.). Da qui prende luce il significato ontologico-esistenziale fondamentale delle «situazioni-limite». Si fallisce completamente nella

comprensione della tendenza della Psychologie der Weltanschauungen se la si considera un semplice «repertorio di visioni del mondo».

Capitolo terzo

[155] Cfr. § 53.

[156] L'esser-colpevole che originariamente appartiene alla costituzione dell'Esserci è ben diverso dallo status corruptionis come lo intende la teologia. La teologia può trovare nell'esser-colpevole, esistenzialmente determinato, una condizione ontologica della sua possibilità effettiva. La colpa inclusa in questa idea di status è una colpevolezza effettiva di tutt'altro genere. Essa ha una sua propria attestazione che rimane fondamentalmente preclusa a ogni esperienza filosofica. L'analisi esistenziale dell'esser-colpevole non dimostra nulla né in favore né contro la possibilità del peccato. A rigor di termini non si può neppur dire che l'ontologia dell'Esserci lasci aperta questa possibilità in base a se stessa, giacché, in quanto ricerca filosofica, non «sa» fondamentalmente nulla del peccato.

[157] Cfr. § 45.

[158] Cfr. § 45, p. 279.

[159] Cfr. § 5, p. 28.

[160] Cfr. § 43.

[161] Cfr. p. 60 e p. 165.

[162] Cfr. § 32, pp. 188-189.

[163] Cfr. § 44 b.

[164] Cfr. § 41.

[165] Cfr. § 45.

[166] Cfr. § 25.

[167] Cfr. § 43 c.

[168] Cfr. § 41, p. 235.

[169] Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 399. Particolarmente la stesura della prima edizione, p. 348 sgg.

[170] L'analisi critico-fenomenologica completa dell'appercezione trascendentale e del suo significato ontologico è contenuta nella prima sezione della seconda parte di quest'opera. [A partire dalla settima edizione questa nota è sostituita dalla seguente: «Per l'analisi dell'appercezione trascendentale cfr. ora M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, seconda edizione immutata, 1951, III sezione.]

[171] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft², p. 404.

[172] Ibidem, p. 354.

[173] Che Kant, in ultima analisi, abbia inteso il carattere ontologico del Sé della persona (nell'orizzonte inadeguato dell'ontologia della semplice-presenza intramondana) come «sostanziale» risulta chiaramente dal materiale preso in esame da H. Heimsoeth nel suo saggio Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (estratto da Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, 1924). La tendenza del saggio va al di là di un semplice ragguaglio storico e mira al problema «categoriale» della personalità. Heimsoeth dice: «Si continua ancora a badare troppo poco alla stretta interconnessione fra ragione pura e ragione pratica quale Kant realizzò e progettò. Non si

osserva sufficientemente come perfino qui le categorie (in opposizione al loro uso naturalistico nei Principi) conservino un'esplicita validità e, in virtù del primato della ragione pratica, trovino una nuova applicazione, liberata dal razionalismo naturalistico. (La sostanza, ad esempio, nella 'persona' e nell'immortalità, la causalità in quanto 'causalità per libertà', l'azione reciproca nella 'comunità degli esseri razionali' e così via). Esse rendono possibile un nuovo accesso all'incondizionato come mezzi di fissazione intellettuale, senza tuttavia pretendere di dare una conoscenza razionale dell'oggetto», p. 31 sgg. Ma il problema ontologico autentico qui è saltato di pari passo. Non si può trascurare la questione se queste «categorie» possano conservare la validità originaria dovendo soltanto essere diversamente impiegate, o se non invertano invece dalle fondamenta la problematica ontologica dell'Esserci. Anche fondendo assieme ragione pura e ragione pratica, il problema ontologico esistenziale del se-Stesso resta non solo non risolto ma addirittura non posto. Su quale terreno ontologico può realizzarsi infatti l'«interconnessione» di ragione pratica e ragione teoretica? Il modo di essere della persona è determinato dal comportamento teoretico o dal pratico? O da nessuno dei due? E da quale allora? I paralogismi, nonostante il loro significato fondamentale, non rivelano forse la mancanza di base ontologica della problematica del se-Stesso, dalla res cogitans di Cartesio fino al concetto hegeliano di spirito? Anche senza pensare «razionalisticamente» e «naturalisticamente», si può restare in una ancor più infausta balia dell'ontologia

del «sostanziale», più infausta perché apparentemente dotata di evidenza immediata. Per un completamento essenziale del saggio in oggetto cfr. H. Heimsoeth, Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in «Kantstudien», vol. XXIX (1924), p. 121 sgg. Per la critica del concet-to di Io in Kant cfr. anche M. Scheler, Der Formalismus… parte II, in questo «Jahrbuch», vol. II, 1916, p. 246 sgg., intorno alla «persona» e all'«Io» dell'appercezione trascendentale.

174 Cfr. la critica fenomenologica alla kantiana «Confutazione dell'idealismo», § 43 a, p. 245 sgg.

175 Cfr. §§ 12 e 13, p. 73 sgg.

176 Cfr. § 32, p. 183 sgg., in particolare pp. 186-187.

177 A partire dalla settima edizione, in luogo di «ogni ontico essere-per l'ente» [allem ontischen Sein zu Seiendem] si ha: «di ogni essere dell'ente» [allem Sein von Seiendem]. (N.d.T.)

178 Cfr. § 41, p. 239.

179 Cfr. § 9, p. 62.

180 Cfr. § 25 sgg.

Capitolo quarto

181 Cfr. I sezione.

182 Cfr. § 31.

183 S. Kierkegaard ha visto nel modo più penetrante il fenomeno esistentivo dell'attimo; ciò però non significa che gli sia corrispondentemente

riuscita anche l'interpretazione esistenziale. Egli non esce dall'ambito del concetto ordinario del tempo e determina l'attimo sulla scorta dell'istante e dell'eternità. Quando Kierkegaard parla di «temporalità», intende l'«essere-nel-tempo» da parte dell'uomo. Il tempo come intratemporalità conosce soltanto l'istante e mai l'attimo. Quando questo sia esistentivamente esperito, è per ciò stesso presupposta una temporalità più originaria, anche se non si rende esistenzialmente esplicita. Per quanto concerne l'«attimo» cfr. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed., 1925, p. 108 sgg., e inoltre il «Referat Kierkegaards» (ibidem, pp. 419-432).

184 Cfr. § 29.

185 Cfr. § 30.

186 Cfr. Rhet., B 5, 1382a 21.

187 Cfr. § 40.

188 Cfr. § 38.

189 Cfr. § 35 sgg.

190 Cfr. § 36.

191 Cfr. § 34.

192 Cfr. fra l'altro J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax, vol. I (1920), p. 15; particolarmente pp. 149-210. Inoltre G. Herbig, Aktionsart und Zeitstufe, «Indogermanische Forschung», vol. VI (1896), p. 167 sgg.

193 Cfr. III sezione, cap. II, di quest'opera. [A partire dalla settima edizione, questa nota è soppressa.] (N.d.T.)

194 Cfr. § 28, p. 165.

[195] Cfr. § 15.

[196] Cfr. § 12.

[197] Cfr. § 18.

[198] Cfr. § 16.

[199] Cfr. § 44.

[200] Cfr. § 7.

[201] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft[2], p. 33.

[202] Cfr. § 32, p. 188.

[203] La tesi che il conoscere tende all'«intuizione» ha questo senso temporale: ogni conoscere è una presentazione. Se ogni scienza e se anche il conoscere filosofico miri alla presentazione, resta qui ancora indeciso. Husserl usa l'espressione «presentazione» per caratterizzare la percezione sensibile. Cfr. Logische Untersuchungen, 1[a] ed. (1901), vol. II, pp. 588 e 620. L'analisi intenzionale della percezione e dell'intuizione in generale dovette suggerire questa caratterizzazione «temporale» del fenomeno. Che, e come, l'intenzionalità della «coscienza» si fondi nella temporalità estatica dell'Esserci, sarà mostrato dalla sezione che segue.

[204] Cfr. § 18.

[205] Cfr. §§ 22-24.

[206] Cfr. § 9.

Capitolo quinto

[207] Cfr. § 64.

[208] Cfr. § 63.

[209] Cfr. § 80.

[210] Cfr. § 60.

[211] Cfr. § 62.

[212] Cfr. p. 339.

[213] Cfr. § 26.

[214] Per il concetto di «generazione» cfr. W. Dilthey, Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in Gesammelte Schriften, vol. V (1924), pp. 36-41.

[215] Per quanto riguarda il problema della delimitazione ontologica dell'«accadere della natura» rispetto al movimento della storia, cfr. le considerazioni, di gran lunga non sufficientemente apprezzate, contenute in F. Gottl, Die Grenzen der Geschichte (1904).

[216] Cfr. § 6.

[217] Per la costituzione della comprensione storiografica cfr. E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, in Festschrift für Johannes Volkelt, 1918, p. 357 sgg.

[218] Cfr. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a.d.S., 1923.

[219] Briefwechsel, p. 185.

[220] Possiamo rinunciarvi tanto più facilmente in quanto dobbiamo a G. Misch un'esposizione del pensiero di Dilthey concreta e attenta alle tendenze centrali; nessuna discussione dell'opera di Dilthey potrà fare a meno di essa. Cfr. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. V (1924), Prefazione, pp.

VII-CXVII.

[221] Cfr. §§ 5 e 6.

Capitolo sesto

[222] Cfr. § 33.

[223] Cfr. § 15.

[224] Cfr. § 18, e § 69 c.

[225] Non è qui il caso di addentrarci nella discussione del problema della misurazione del tempo nella teoria della relatività. La chiarificazione dei fondamenti ontologici di questa misurazione presuppone già la delucidazione del tempo-mondano e dell'intratemporalità a partire dalla temporalità dell'Esserci, e presuppone inoltre la delucidazione della costituzione esistenziale-temporale della scoperta della natura e del senso temporale della misurazione in generale. Un'assiomatica della tecnica di misura della fisica poggia su queste indagini e non sarà mai in grado di dipanare da sola il problema del tempo come tale.

[226] Per un primo tentativo di interpretazione del tempo cronologico e della «numerazione storica» cfr. la tesi di abilitazione dell'Autore a Friburgo (1915) Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», vol. 161 (1916), p. 173 sgg. I rapporti fra la numerazione storica, il tempo del mondo astronomicamente calcolato, la temporalità e la storicità dell'Esserci richiedono una più ampia discussione. Cfr. anche G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit, conferenze filosofiche della

«Kantsgesellschaft», n. 12, 1916. Le due opere fondamentali intorno alla formazione della cronologia storiografica sono: Josephus Justus Scaliger, De emendatione temporum, 1583, e Dionysius Petavius S. J., Opus de doctrina temporum, 1627. Intorno al calcolo del tempo nell'antichità cfr. G. Bilfinger, Die antiken Stundenangaben, 1888; Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter, 1888. H. Diels, Antike Technik, 2ª ed., 1920, pp. 155-232: «Die antike Uhr». Sulla cronologia moderna cfr. F. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897.

227 Cfr. § 44.

228 Cfr. Phys., Δ 11, 219 b, 1 sg.

229 Cfr. § 6.

230 Cfr. § 21, in particolare p. 127 sgg.

231 Cfr. Timeo, 37 d.

232 Cfr. § 41.

233 Cfr. § 51.

234 Che il concetto tradizionale di eternità nel senso di «ora stante» (nunc stans) tragga origine dalla comprensione ordinaria del tempo e sia definito partendo da un orientamento nell'idea della semplice-presenza «costante», non richiede ulteriori discussioni. Qualora fosse possibile «costruire» filosoficamente l'eternità di Dio, essa non potrebbe esser concepita che come temporalità più originaria e «infinita». Resta indeciso se la via negationis et eminentiae possa offrire una via d'uscita possibile.

[235] Phys., Δ 14, 223 a, 25; cfr. ibidem, 11, 218 b, 29 - 219 a, I 219 a, 4-6.

[236] Confessiones, XI, 26.

[237] Entro quali limiti tuttavia si annunci in Kant una comprensione del tempo più radicale che in Hegel, sarà mostrato nella prima sezione del secondo volume di quest'opera.

[238] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, a cura di G. Lasson, 1917, p. 133.

[239] Ibidem.

[240] Cfr. Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, a cura di G. Bolland, Leiden, 1906, p. 254 sgg. Questa edizione comprende anche le «Aggiunte» delle lezioni.

[241] Ibidem, § 257, aggiunta.

[242] Ibidem, § 254.

[243] Ibidem, § 254, aggiunta.

[244] Hegel, Encyclopädie, ed. critica di Hoffmeister, 1949, § 257.

[245] Ibidem, § 258.

[246] Cfr. Hegel, Wissenschaft der Logik, lib. I, sez. I, cap. I, p. 66 sgg. (a cura di G. Lasson).

[247] Cfr. Encyklopädie, § 258, aggiunta.

[248] Ibidem, § 259.

[249] Ibidem, § 259, aggiunta.

[250] Ibidem, § 258, aggiunta.

[251] Il primato conferito all'«ora» livellato spiega perché anche la determinazione hegeliana del tempo non si discosti dalla linea della comprensione

ordinaria del tempo e quindi anche dal concetto tradizionale del tempo. Infatti è possibile far vedere che il concetto del tempo in Hegel è ricavato direttamente dalla Fisica di Aristotele. Nella Jenenser Logik (cfr. ediz. Lasson, 1923), che fu progettata al momento della abilitazione di Hegel, l'analisi del tempo della Enzyklopädie è già schizzata nei suoi tratti fondamentali. La sezione riguardante il tempo (p. 202 sgg.) si rivela, anche all'analisi più superficiale, una parafrasi della trattazione aristotelica del tempo. Già nella Jenenser Logik Hegel svolge la sua concezione del tempo nell'ambito della filosofia della natura (p. 186), la cui prima parte porta il titolo di «Sistema solare» (p. 195). Hegel discute il concetto del tempo nel contesto in cui definisce i concetti di etere e di movimento. L'analisi dello spazio, qui, è ancora subordinata. Benché la dialettica si sia già imposta, non ha ancora assunto la forma rigida e schematica successiva e permette ancora una comprensione autonoma dei fenomeni. Lungo la via che da Kant conduce al sistema costruito da Hegel si assiste ancora una volta alla irruzione decisiva dell'ontologia e della logica aristoteliche. Il fatto è risaputo da tempo. Ma finora sono rimasti oscuri la via, il modo e i confini di questa influenza. Una interpretazione filosofica concreta che raffronti la Jenenser Logik con la Fisica e la Metafisica di Aristotele potrebbe portare nuova luce. In questa sede bastino pochi cenni generali.

Aristotele vede l'essenza del tempo nel νῦν, Hegel nell'«ora». Aristotele concepisce il νῦν come ὅρος, Hegel assume l'«ora» come «limite». Aristotele

intende il νῦν come στιγμή, Hegel interpreta l'«ora» come «punto». Aristotele definisce il νῦν come τόδε τι, Hegel qualifica l'«ora» come «questo assoluto». Aristotele, fedele alla tradizione, pone in rapporto χρόνος e σφαῖρα, Hegel sottolinea la «circolarità» del tempo. A Hegel sfugge la tendenza principale dell'analisi aristotelica del tempo indirizzata a stabilire la connessione fondativa (ἀκολουθεῖν) fra νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι. Con la tesi hegeliana che lo spazio «è» tempo concorda anche, quanto al risultato e nonostante tutte le differenze in fatto di fondazione, la concezione del tempo in Bergson. Questi sostiene semplicemente il rovescio: il tempo (temps) è spazio. Anche la concezione del tempo di Bergson è visibilmente derivata dalla teoria aristotelica. Non è soltanto una concomitanza letteraria ed estrinseca quella per cui, contemporaneamente all'Essai sur les données immédiates de la conscience, in cui è esposto il problema del temps e della durée, apparve uno scritto di Bergson intitolato Quid Aristoteles de loco senserit. Muovendo dalla definizione aristotelica del tempo come ἄριθμὸς κινήσεως, Bergson premette all'analisi del tempo quella del numero. Il tempo, in quanto spazio (cfr. Essai, p. 69), è una successione quantitativa. Di contro a questo concetto del tempo, la durata è intesa come successione qualitativa. Non è questa la sede per un'analisi approfondita del concetto di tempo in Bergson o in altre dottrine contemporanee. In linea di massima, ciò che le analisi odierne del tempo hanno stabilito di essenziale al di là di Aristotele e di Kant concerne piuttosto il modo di conoscere il tempo e la

«coscienza del tempo». Su questo argomento si ritornerà nella parte II, sezioni I e II. Il riferimento a una connessione diretta fra il concetto del tempo in Hegel e l'analisi aristotelica del tempo non intende imputare a Hegel una «dipendenza», ma semplicemente richiamare l'attenzione sulla portata ontologica fondamentale di questa filiazione rispetto alla logica hegeliana. Su Aristotele e Hegel cfr. il saggio di Nicolai Hartmann apparso con questo titolo in «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», vol. 3, pp. 1-36 (1923).

252 Cfr. Hegel, Wissenschaft der Logik, vol. II, parte II, p. 220 (a cura di G. Lasson).

253 Ibidem.

254 Cfr. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, a cura di Lasson, 1917, p. 130.

255 Ibidem, p. 132.

256 Ibidem.

257 Ibidem.

258 Cfr. Phänomenologie des Geistes, Werke, II, p. 604.

259 Cfr. Die Vernunft in der Geschichte, p. 134.

260 Cfr. Encyklopädie, § 258.

261 Cfr. Phänomenologie des Geistes, cit., p. 605.

262 Cfr. § 7, p. 54.

INDICE GENERALE

APPENDICI

INDICE